

ANDREA DAL PRA DE DEUS

PARA O BEM-COMUM: A IDÉIA DE *FIDELITAS* NAS *SENTENÇAS* DE ISIDORO DE
SEVILHA (*HISPANIA*, SÉC. VII)

CURITIBA
2009

ANDREA DAL PRA DE DEUS

PARA O BEM-COMUM: A IDÉIA DE *FIDELITAS* NAS *SENTENÇAS* DE ISIDORO DE SEVILHA (*HISPANIA*, SÉC. VII)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

CURITIBA
2009

Deus, Andrea Dal Pra.

PARA O BEM-COMUM: A IDÉIA DE *FIDELITAS* NAS *SENTENÇAS*
DE ISIDORO DE SEVILHA (*HISPANIA*, SÉC. VII) / Andrea Dal Pra de Deus
– Curitiba, 2009

102 f.:il.(Algumas color); 29cm

Orientador: Renan Frighetto

Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Antiguidade. 2.Monarquia. I. Título.

CDD 301.2
CDU 316.722

Agradecimentos

Á Deus, pelo sustento provido. Só nós sabemos quantas injeções de ânimo e coragem neste percurso.

Aos meus pais, pelo incentivo e carinho.

Ao querido Professor Dr. Renan que está comigo nessa caminhada já há 6 anos: meu mestre desde a graduação - espelho de profissional que sustenta meus ideais.

Á professora Dra.Fátima, por sua ternura e zelo - sempre significativa em suas colocações. Impulsionou-me a articular pensamentos, inúmeras vezes.

Ao professor Dr. Marcelo Cândido por aceitar participar de minha qualificação e defesa, contribuindo com suas orientações para o aperfeiçoamento de minha pesquisa.

Ao caríssimo colega prof.Paulo Romanowski: agradeço o incentivo, as leituras e apontamentos ao meu trabalho, nossos debates teóricos na cantina, e, principalmente, a cumplicidade.

Ao meu amigo Daniel Arpelau Orta pelos livros emprestados e apoio durante este curso.

Assinalo ainda algumas pessoas que foram especiais nestes dois anos de curso de mestrado: Ronaldo Woitcher, pelas aulas de latim e correção ortográfica; Ximena Mujica, Renata Cruz, Melissa e Raquel Kubitski, Ângela Nogueira Pitol, Margarete Jabes, o pessoal do NEMED-UFPR (Rafael Bassi, Elaine Senko, Janira Polhmann; Otávio Vieira Pinto) - pela torcida.

Á Maria Cristina Przewski, nossa solícita secretária da pós.

Ao CNPq pelo apoio financeiro propiciado à pesquisa.

Resumo

A pesquisa percorre a vida e obra de um personagem político relevante no contexto do tardo-antigo mediterrânico, o bispo hispano-visigodo Isidoro de Sevilha, que através de um conjunto de obras de cunho filosófico-moral articula teorias políticas acerca da legitimidade do exercício da soberania real. Entre as obras isidorianas, destaca-se o *Livro das Sentenças*- três volumes que discorrem sobre a moral e a virtuosidade da prática política. Nesta documentação encontramos subsídios de uma teoria política unicista, que divulga a cooperação mútua entre as partes políticas do reino e proclama, dessa maneira, o bem-comum. Observando o contexto do VII século na Península Ibérica, correlacionamos a teorização política do reino hispano-visigodo com sua dinâmica interna, inflada por disputas clânicas e, evidenciamos, a vulnerabilidade de um poder monárquico que, em teoria diz-se centralizado, mas que, cotidianamente, obriga-se a conceder e barganhar. A idéia de *fidelitas* resplandece como um apoio conceitual à monarquia ao propiciar uma prática política funcional e o conseqüente fortalecimento do reino enquanto unidade territorial.

Palavras-Chaves: Reino hispano-visigodo; Teoria Política; Isidoro de Sevilha

Abstract

The research covers the life and work of a major political figure in the late ancient Mediterranean, the Spanish-Visigoth bishop Isidore of Seville, which through a series of books on philosophical and moral theories articulated policies about the legitimacy of the exercise of real sovereignty. Among the works isidorianas, is the Book of Judgments-three volumes that talk about the moral and political virtuosity of practice. Subsidies in this documentation are only a political theory, which discloses the mutual cooperation between the parties of the political kingdom and proclaim, that way, the kingdom's "well-fare". Looking at the context of the VII century in the Iberian Peninsula, correlate the theory of political Spanish-Visigoth kingdom with its internal dynamics, inflated by disputes *clánica* and evidences, the vulnerability of a monarchic power which, in theory it is centralized, but, daily, undertakes to grant and bargain. The idea of *fidélité* shine as a conceptual support for the monarchy to provide a political practice and the consequent functional strengthening of the kingdom as the territorial unit.

Keywords: United Hispanic-Visigoth, Political Theory, Isidore of Seville

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO	21
1.1 ISIDORO DE SEVILHA: VIDA E OBRA	22
1.1.1 A Formação	27
1.1.2 Método, Atuação e Argumentação	31
1.1.2.1 Virtuosiidade	34
1.1.2.2 Reforço da Centralização	40
1.2 Sociedade Política	43
2 CONTEXTO POLÍTICO	48
2.1 Um Reino em formação	48
2.2 Monarquia católica: busca pela unidade	49
2.3 O Problema da Legitimidade Monárquica	50
3 O CONCEITO DE <i>FIDELITAS</i>	56
3.1 O REI E O SÚDITO FIÉIS	67
3.2 O III LIVRO DAS SENTENÇAS: CONSIDERAÇÕES GERAIS	72
3.3 DETALHAMENTO DA FONTE	74
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	98
ANEXOS	103

ABREVIATURAS

Conc. III Tol., a.589 – III Concílio de Toledo de 589. ed. VIVES, J. **Concilios visigóticos e hispanorromanos**. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1963.

Conc. IV Tol., a.633 – IV Concílio de Toledo de 633. ed. VIVES, J. **Concilios visigóticos e hispanorromanos**. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1963.

Isid., Etym. – ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologias**. ed. OROZ RETA, J. e CASQUERO, M. Madrid, 1982. 2v.

Isid., Hist. – ISIDORO DE SEVILHA. **Historia Gothorum**. ed. RODRÍGUEZ ALONSO, C. León: Colegiata de San Isidoro, 1975.

Isid., Sent. – ISIDORO DE SEVILHA. **Sentencias**. ed. CAMPOS, J. e ROCA, I. Madrid, 1971.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa estruturar as condições de formação e estabelecimento da idéia de *fidelitas* no campo político¹ da *Hispania* do século VII, através da obra de Isidoro de Sevilha. Para esse fim, partimos da concepção de que a *fidelitas* deveria ser tratada como um conceito político². Assim pensamos, pois, no decorrer da pesquisa evidenciamos que a fidelidade almejada por Isidoro para o Reino hispano-visigodo parte de uma base ideal. É por meio de uma construção filosófica, amparada na projeção clássica de uma sociedade ideal e na concepção cristã de harmonização social que Isidoro dirige à sociedade política um apelativo político – a *fidelitas* – que ao colocar as relações de compromisso em destaque fundamenta um princípio de unidade.

Tomamos por conceito, portanto, essa estruturação de argumentação teórica que a idéia de *fidelitas*, de acordo com nossas observações ao contexto e aos indícios do documento, profere ao estabelecer o princípio de unidade para o reino hispano-visigodo de Toledo do VII século, cenário de disputas nobiliárquicas enfraquecedoras de um poder centralizado.

¹ Campo Político é referência ao conjunto de relações políticas que interagem na *Hispania*. Referimo-nos às relações políticas, enquanto direitos e obrigações, ou seja, a sociedade política esmiúça-se em grupos que necessariamente interagem entre si e atrelam sua sobrevivência à captação de forças. No caso da *Hispania*, o proveito que determinado clã obtém ao se associar a monarquia é um fator categórico, pois, disponibiliza a seus membros privilégios - e, tais privilégios propiciam maior autonomia política. Relacionar-se com autonomia dentro da *nobilitas* significa usufruir de um poder mais concentrado - mais uno - que os demais clãs. Essa centralização de poder, teoricamente, resultaria em estabilidade - o ideal de relação política. O que fica evidente, e deve ser registrado, é que relações políticas são tensões de forças, propiciadas pela adesão de nobres, o que importa em potencial militar para deposição de um monarca, por um lado; prestígio junto ao ambiente clerical que, de maneira suposta, poderia produzir “discursos” ou teorias políticas que justificassem ou legitimassem ações deste grupo, por outro lado.

² A partir dessa proposta, definimos as categorias que discutiríamos “conceito político”. Primeiramente, encaixamos o que significaria pensar em “poder”, durante o período tardo-antigo, e o que se definiria como “política” e “teoria política” à nossa análise historiográfica. Revisando a bibliografia especializada sobre o tema (FRIGHETTO, MENENDEZ PIDAL, SALRACH, VALVERDE CASTRO, obras devidamente citadas na bibliografia.), notamos uma noção comum de que ‘poder’, atrela-se a uma construção teórica, que na maioria dos casos parte da sentença da comunidade eclesiástica. Essa construção teórica do que seria poder é relativa ao contexto político. No entanto segue a tendência clássica, herdada do pensamento romano, somada as noções cristãs, de que ‘poder’ relaciona-se a privilégios. A disponibilização, tanto no campo teórico quanto prático, dos meios de persuasão (potencial coercitivo, cultural e espiritual). A ‘política’ por sua vez é o cotidiano dessa relação de poder. A política estrutura-se nas bases clássicas da *ciuilitas*, carrega, portanto, a noção de que o conjunto de melhores indivíduos, com elementos culturais em comum, é que pratica ações em prol do aperfeiçoamento político da sociedade. A ‘teoria política’ liga-se à necessidade. É o contexto que dita o passo da justificação das ações políticas. Essa justificação é relatada em um conjunto de idéias, que é a teoria política.

O aparato teórico que fundamenta a *fidelitas* resulta das escolhas particulares, às quais, Isidoro de Sevilha orienta seu pensamento político. A formação intelectual do bispo de Sevilha, conduzida segundo suas interpretações da leitura de clássicos pagãos e de fundamentos cristãos, compactua decisivamente para a supressão de uns elementos e a afirmação de outros na teoria política do VII século.

O emergente apelo que o contexto instável da sociedade política hispano-visigoda faz à teoria política é respondido com a conjunção do ideal clássico da prática de virtudes e a concepção de um reino cristão católico. A *fidelitas*, neste sentido, demonstra a captação das tendências políticas de uma época que prima pela observância de um poder centralizado.

O VII século demonstra no campo político a necessidade da centralização do reino para uma maior autonomia e estabilidade. No entanto, neste momento, observamos que, apesar da demanda contextual, a centralização é ainda uma idealização. Em nossa pesquisa, o que se verifica é que há uma construção ideológica acerca de um reino centralizado e estável politicamente, que de certa forma funciona como uma contenção à realidade instável que a península ibérica apresenta neste momento. Esta instabilidade, como sabemos, é característica da configuração da antiguidade tardia mediterrânica³, que congrega uma série de poderes locais que paulatinamente se reforçam em detrimento de um poder central - o que prejudica a fixação de uma monarquia centralizada. A não existência de um poder unísono que agregue um exercício de forças coercitivas, fragiliza esta porção geográfica, e como será evidente um século mais tarde, acabará facilitando as invasões dos povos do Islã⁴.

³ Propor um começo e um fim a um período histórico não parece coerente, apesar de nos ser exigido definir os parâmetros de tempo e espaço que estamos utilizando. Para definir o tardo-antigo é ainda mais difícil, pois, sendo um período de transição, possui estruturas ainda em formação, que não se explicitam de uma maneira nítida. No entanto, para a cientificidade do trabalho, tomamos a expressão *tardo-antigo* ou *antiguidade tardia*, para as citações nesta dissertação, a partir de algumas concepções. É interessante notar que desde o II século encontramos indícios que sinalizam o 'império romano' questionando algumas estruturas tidas como solidificadas há bastante tempo. O molde político-social do Mundo Antigo parece não encontrar sentido frente aos novos acontecimentos. Prova disto são os problemas na estrutura da *polis/ciuitas* - que se explicitam com mais força no V século ao se diminuir paulatinamente a centralização de poder ao redor do *imperator*, o que faz os poderes locais ganharem força e a práxis política se reestruturar. Não podemos afirmar, precisamente, que surgiu uma nova época. Porém, transformações ocorreram e se transita para novas concepções políticas. No entanto, não são novidades. Acaba-se por utilizar o que a antiguidade legara de eficaz a uma crise: o princípio de unidade, de centralização ao redor de um poder único – base ideal. E se solidificam novas medidas, como a noção de pacto entre os nobres e o rei, a *fidelitas*. Por isso, utilizamos a nomenclatura *tardo-antigo*, ou, *antiguidade tardia*, pois se entende que é uma extensão de alguns elementos da antiguidade. Diríamos, simploriamente, que a “embalagem” do mundo antigo permanece, mas o “interior” não é o mesmo da época antiga, não obstante, são novas nuances e projetos renovados na política e sociedade.

Os esforços para se estruturar na teoria uma medida que assentasse as discórdias políticas do reino hispano-visigodo, torna o século VII um rico período de análise historiográfica. As fontes conciliares, por exemplo, vertem deliberações dos “grandes do reino” para sanar problemas de ocasião política como punições a sublevações e legalização da ascensão ao trono⁵. A obra de Isidoro mensura uma doutrina política acerca da monarquia cristã hispano-visigoda e dos princípios de legitimidade do poder real⁶.

Neste sentido, a unidade é uma emergência para a sobrevivência do reino, seus componentes políticos e sua unidade interna. Esta unidade visa à concórdia e, segundo a visão de Isidoro, a algo maior: o bem-comum. A idéia de *Fidelitas* existe neste sentido: a fidelidade é um laço que espreita o equilíbrio e o comprometimento, em apoio mútuo entre as partes políticas, visando ao equilíbrio de forças. O comprometimento é denotado pela moral e pela “ética”. Por moral entendemos uma prática de costumes que é seguida, ou não, segundo o livre-arbítrio de cada um. A “ética” estaria em um plano legal, que normatiza a conduta.

O equilíbrio de partes, propiciado pelo comprometimento, converge para a estabilidade. Se o reino é estável todo o corpo político acaba sendo beneficiado e há um fortalecimento da nobreza de um modo geral.

O pensamento de Isidoro é coletivo e de cunho moral. Ele constrói a *Fidelitas* entre os homens visando o bem de todo reino e calca sua instrução sobre preceitos morais e éticos, que cada um tem que cumprir, necessariamente, para ser considerado *fiel*.

⁴ O reino será tanto mais forte quanto mais homogeneamente ele corresponder à “totalidade” de uma população, percebemos, no entanto, que o reino corresponde a apenas uma parte – dominante – ou, então, a uma região determinada, a um determinado clã. O conceito de *Fidelitas* caminha lado a lado com a necessidade do fortalecimento do reino, com as crises que circundam sua criação, com a consolidação do efeito do rei constituir repositório do Direito e da Justiça.

⁵ Cf. *Conc. III Tol., a. 589, c.18*, que evoca a legitimidade do concílio; *Conc. IV, Tol. a. 633, c.75*, que regulamenta a ascensão ao trono e prevê penas ao rebelde.

⁶ Isidoro assistiu a graves acontecimentos que comoveram o reino hispano-visigodo e, em especial, o sul da *Hispania*. O apego de Isidoro pela história é herança da literatura a que esteve exposto e da necessidade de buscar respostas no passado aos acontecimentos sociopolíticos pelos quais o reino atravessava, para legitimar suas teorias políticas ou para dar fundamento às condições de instabilidade do reino.

É desta problematização à volta da unidade que parte nosso estudo. A escolha pela personalidade de Isidoro de Sevilha justifica-se pelo respaldo político de suas teorias neste período. A projeção de uma sociedade ideal, reiterando a idéia de *fidelitas* entre soberano e súditos, atraiu-nos sobremaneira para o estudo das relações políticas do reino hispano-visigodo, levando-nos a refletir e construir a presente dissertação.

A unidade, assim entendemos, deve ser problematizada segundo o contexto político tardo-antigo hispano-visigodo e a particular trajetória de vida de Isidoro de Sevilha⁷. Para tanto, achamos necessário expor no primeiro capítulo as condições particulares do contexto de vida do autor de nosso documento de pesquisa. A vida e obra de Isidoro serão apresentadas entrelaçadas à formação de suas concepções políticas, pontuando ao leitor as bases teóricas que propiciaram ao bispo Isidoro elaborar a idéia de *fidelitas*.

O ascetismo monástico em que Isidoro cresceu propiciou sua convicção de vida corporativa em sociedade. Aliam-se a isso os preceitos políticos clássicos que pregam o exercício do governo baseado numa conjunção de relações sociais. Ao modo de Aristóteles que pensava no governo ideal como sendo daquele que preza pela harmonia geral: “A única alternativa, que parece estar de acordo com a ordem da natureza, é obedecer a esse homem, e que homens como ele sejam reis por toda sua vida”⁸, Isidoro projeta a idéia de que o ocupante do trono hispano-visigodo deve professar as virtudes de um rei fiel. A fidelidade é entendida como a observância do bem-comum do Reino, ou seja, a monarquia deve favorecer os interesses coletivos, primando pela unidade do reino.

Ainda no que concerne ao rei fiel, trabalhamos a noção explicitada por Isidoro de fundação de um reino cristão nos moldes do antigo testamento. O soberano hispano-visigodo é colocado em par de igualdade com Davi, o primeiro humano que entendeu e cumpriu o pacto de fidelidade com Deus. É bastante interessante essa abordagem, sinalizando uma concepção de continuidade entre os reinados de Davi e dos hispano-visigodos, vistos como herdeiros da tradição e da fidelidade do reino de Davi.

⁷ A unidade do reino hispano-visigodo surge como uma necessidade tomada da instabilidade de centralização. Os vários clãs da nobreza equiparavam-se em poderes uns aos outros, o que tencionava a política interna. O respeito à monarquia parece ser algo mais teórico e administrativo do que uma ação prática e cotidiana na *Hispania*. Usurpações e rebeliões entre os nobres demonstram a fragilidade da instituição monárquica. Uma monarquia fraca propiciava, ao mesmo tempo, a desagregação do reino, possibilitando aos invasores externos melhores condições de dominação e a posterior dilapidação de patrimônios.

⁸ ARISTÓTELES. **A política**. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988

Atrelando à noção de rei fiel, segundo o molde de Davi, Isidoro expõe enfaticamente em sua idéia de *fidelitas* a noção da justiça. O rei justo é exposto num mimetismo com o rei fiel; a observância da justiça é característica imprescindível para manter-se o compromisso de fidelidade da monarquia para com seus súditos. A noção de justiça exigida do rei perpassa por uma perspectiva além de atenção às leis, ao caráter.

O rei, no exercício de seu ofício, congrega funções. Dirige o reino a serviço de seus súditos - seguindo exemplo do modelo veterotestamentário de monarquia presente no antigo testamento bíblico. Mesmo existindo a idéia, neste reino cristão, de que Deus é quem concede o poder ao homem- como o antigo testamento afirma – podemos refletir que existe a participação da sociedade na efetivação deste poder. A necessidade de um soberano é proclamada pela sociedade, por sua vontade, e então a divindade concede-lhes um rei⁹. A intenção da sociedade ao demandar a existência de um rei provém da necessidade de que haja aplicação de leis. Deste modo, o monarca é erigido por Deus, no entanto, permanece no trono devido à vontade de seu “povo”. É esta necessidade do “povo”, portanto, de ter um “gerenciador” da justiça, um homem que aplique às leis e mantenha a ordem, através da função de juiz mediador de conflitos, que faz o monarca ser digno de sua função. A *fidelitas* do monarca para com seus súditos, verifica-se, pela observância destas funções reais de gerenciar o poder em prol do bem do súdito, protegendo-o, através das leis, e mediando conflitos, tal como um juiz¹⁰.

O rei serve como espelho para os homens que conduz. A função de rei exige que o ocupante do trono saiba se “auto-governar”, através do exame e estudo de si, para, assim, poder governar os outros¹¹. Este papel de espelho moral faz parte da justificação isidoriana da existência do poder, e propicia uma importante idéia política, a de que a monarquia se concebe como um *officium* e como um *ministerium*. Essa idéia é corroborada se lembrarmos da referência que os bispos reunidos do IV Concílio fazem ao rei de *minister dei*,

⁹ Vide I Samuel: (8,19); (10, 19); (10, 20) – Expressa-se no texto a necessidade, exposta pelo próprio povo, da existência de um rei. Este congregaria as funções de juiz e chefe na guerra. A monarquia instaurada é eletiva: “Samuel mandou que se aproximassem todas as tribos de Israel e a tribo de Benjamin foi a designada (pela sorte) ...e a escolha caiu, enfim, sobre Saul”. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson, p.312-314

¹⁰ Isidoro de Sevilha em seus *Libri Sententiarum* chama a atenção para a origem divina da autoridade do príncipe, que deve exercê-la em favor do povo. (Isid., Sent., III, 49, 3, p. 497). O IV Concílio de Toledo condena os reis que obrarem contra os dispositivos legais e tiranizarem os povos. A lei, para Isidoro, não é exclusivamente emanação da vontade do monarca, mas constituição do povo.

¹¹ SENELLART, M. **As Artes de Governar**. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 50

expressando que o monarca seria uma espécie de funcionário de Deus a serviço de seu povo. Essa concepção que divide o homem e a função reflete a assimilação das concepções políticas romanas de caráter público¹².

A sociedade política e suas especificidades também serão apresentadas no trabalho, denotando a receptividade da obra isidoriana. O peso da nobreza na cena política era resultado de suas alianças de grupos clânicos. Geralmente a “fala” de um bispo ou de um erudito laico não é um discurso isolado, ele denuncia a “fala” de um grupo, de um clã, de uma facção política determinada à qual se filia. Dentro da prática da política hispano-visigoda, os elementos políticos – monarquia, aristocracia e episcopado – interagem entre si, construindo teorias – praticando-as ou não – e adequando manobras ao contexto.

Primeiramente, observamos que na *Hispania* se processa, em um período longo – poderíamos dizer do século V até inícios do VII –, a formação de uma realidade de poder concreta. Ao mesmo tempo em que esse poder se forma, os indivíduos que fazem parte dessa entidade política vão gradativamente adquirindo consciência da autoridade e assimilando concepções políticas. Quando o conceito de poder ganha corpo, ou seja, quando ele já passa a fazer parte da política, surge a necessidade de reivindicar soberania. Exigência, por sua vez, desta pesquisa é pormenorizar este conceito.

A justificação teológica do poder¹³ do rei nos aponta para algumas suposições. A construção da moral do rei é um pressuposto de que o exercício da autoridade requer obrigações e virtudes. Nesta *Hispania* politicamente cristianizada, o poder atrela-se à função social desempenhada e à investidura religiosa que esta função acarreta. O rei tem por função, através do exercício de sua autoridade, submeter o povo à lei e à ordem e afastá-lo do mal. Guiando e amparando o que governa está o Deus cristão:

¹² VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. p. 211.

¹³ Percebemos que o poder tem uma origem organizacional na sociedade hispano-visigoda, uma vez que sua delimitação se processou a fim propiciar funcionabilidade social. No que se refere à raiz cultural do poder, o mundo clássico e o cristianismo são definidores dos contornos que o exercício de poder hispano-visigodo passa a assumir no VII século. O poder – como na época de Augusto, que associou a *auctoritas* ao reconhecimento público da defesa dos interesses romanos e se tornou a primeira autoridade religiosa da república (*Augustus*) e chefe supremo do exército (*imperator*) – constitui um espaço ocupado pelo *primus inter pares*. Aliado a este fato, o cristianismo, à medida de Orígenes que diz “não há poder que não tenha sido enviado por Deus”, passa a determinar que poder é proximidade a Deus, é exercício de soberania cristã.

Daí que também entre os gentios fossem eleitos príncipes e reis, a fim de reprimir o povo do mal por medo do castigo e submetê-los às leis em razão de uma vida digna¹⁴.

Balizando este estudo do exercício do poder trabalhamos os eixos argumentativos de Isidoro. Para tal, focamos a *fidelitas* em uma amplitude maior. Passeamos pelas obras isidorianas e vislumbramos fatos indiciários da *fidelitas*, sua gestação e construção dentro da concepção de Isidoro de sociedade política ideal¹⁵. Apresentamos um foco posicionado no contexto político da *Hispania*, relatando a sucessão de eventos políticos que propiciaram a configuração instável no território hispano-visigodo e o florescimento da teoria política isidoriana. A dissertação segue, apresentando um capítulo que privilegia a obra Sentenças, III livro. É através deste documento que encontramos os subsídios teóricos para configurar o conceito de *fidelitas* no campo político do século VII.

A princípio, a pesquisa partiu do pressuposto de que a teoria política de Isidoro de Sevilha, estruturada em torno da *fidelitas*, tinha a função de reforçar a instituição monárquica, destacando a função do rei entre os demais nobres, através da delimitação do soberano ideal – o rei fiel. No decorrer das leituras, no entanto, outra abordagem foi notada. Na elaboração teórica do soberano ideal aparece uma série de características que privilegiam o ambiente clerical em detrimento do laico, demonstrando uma alusão de Isidoro à superioridade do clero no cenário político da *Hispania*. A prática de virtudes atrelada à prática espiritual faz do homem político que as cumpre, daquela realidade, aquele que mais se aproxima do ideal cristão. Nesta medida, o homem que faz parte do clero possui desde o princípio uma “vantagem” em relação ao homem laico, uma vez que a sua função exige-lhe dedicação mais acentuada à vida espiritual do que os demais. Dedicando-se ao cristianismo em melhor desempenho que os laicos, já que recebeu instrução dos preceitos e

¹⁴ *Isid., Sent., III, 47, 1, p. 492.: <<Inde et in gentibus principes, regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent>>.*

¹⁵ Temos que entender porque Isidoro formula sua doutrina política para a monarquia fundamentando-se num catálogo de virtudes, começando pela piedade e pela justiça, que em sua versão caracterizam um verdadeiro rei e o distinguem de um tirano. Além disso, Isidoro nunca expõe as virtudes isoladas da lei, pelo contrário, acopla-as ao direito, vinculando a realeza legítima a uma tradição tanto legislativa e histórica (reis ungidos do Antigo testamento), quanto e principalmente moral. Para responder a essa inquietação temos que vislumbrar duas frentes: o contexto da *Hispania* e da formação de Isidoro e a concepção política que o Isidoro demonstra acerca da monarquia. Estes aspectos observados compõem a construção da idéia de *Fidelitas*, uma das linhas de pensamento isidoriano sobre a unidade do poder.

ambientação às práticas espirituais relativas, o homem político do clero é mais apto que o laico a fazer política.

Notamos, portanto, que por trás da intenção de Isidoro de reforçar a instituição monárquica há outra característica implícita, a de delimitar os lugares de poder dentro da política hispano-visigoda, na qual a influência clerical de cada clã parece se sobressair frente à influência administrativa dos quadros da instituição monárquica. O próprio rei, apesar de concentrar poder em sua figura, por meio da centralização do poder administrativo e coercitivo é, dentro do contexto político, ala de influência do clero. Não que exista uma hierarquização entre poderes, o que apontamos é a existência de esferas distintas de poder que por vezes se sobrepõem e por outras se alinham conforme o contexto político lhes exige. Deste modo, o monarca que ocupa o trono hispano-visigodo é apenas uma das “peças” do grupo de poder que dirige o reino. Os elementos partícipes da ala de influência real representam unidos, ao que parece, a coordenação do poder na *Hispania*. O poder político não é derivado da pessoa do monarca, mas sim da instituição. Esta também não é formada apenas pelo corpo administrativo e jurídico-coercitivo. Assim, o que se verifica é que o poder hispano-visigodo é pautado em relações.

Apesar de Isidoro buscar, por meio de uma estruturação teórica, um princípio de unidade para o reino da *Hispania*, a realidade é bastante incondizente com esta idealização. O bem-comum almejado através da prática social harmônica entre os mais diferentes clãs da sociedade política hispano-visigoda, pensamos ser mais uma entidade política que delimita a unidade, reconhecida através de um centro de poder – a monarquia –, do que alvo da práxis social. O bem-comum é um constructo político da teoria isidoriana, calcado em fundamentos cristãos sob arquétipos clássicos de um governante ideal. O monarca é uma representação de diversas forças políticas disseminadas na sociedade hispano-visigoda, sendo o clero, dentre elas, a mais enfática. Assim, antes de Isidoro propor um monarca forte, sugere uma monarquia fortalecida. Os nobres que fazem parte do clã de influência real precisam unir-se na convergência de forças para afastar a fragilidade da posição do rei frente a outros clãs que lhe fazem oposição.

A riqueza do pensamento isidoriano reside justamente na estruturação de sua teoria. Ao mesmo tempo em que delimita uma idealização para a sociedade política, não se esquece que a realidade nem sempre corresponderá ao que se professa como ideal. Deste modo, destaca o monarca e lhe dispõe poder sobre os demais nobres, justificando na intenção divina o governo do rei e/ou nas virtudes pessoais do monarca que o fazem o mais

apto ao governo¹⁶. Porém, não se esquece de limitar às ações deste, lembrando-o que governa para o reino, ou seja, para a sociedade. O rei necessita, assim, suprimir interesses individuais ou de reflexo estritamente para seu clã, para governar em prol de todos os clãs. A execução deste ideal, Isidoro e os demais agentes políticos da *Hispania* parecem saber que sofrerá choques com a realidade, por isso amparam-se em medidas reguladoras do poder real, como os cânones conciliares que normatizam em conjunto, a fim de regulamentar a ascensão ao trono (Conc IV, c.75), por exemplo.

A *fidelitas* torna-se importante de ser discutida, neste contexto, porque à sua existência acopla-se uma série de elementos éticos da política, além de refletir um sustentáculo teórico introduzido por Isidoro de Sevilha no século VII e debatido por toda a Idade Média, a questão de compromisso político entre monarquia e súditos, a noção de *vaci dominici*, por exemplo, em que honra e benefício convergiam desta relação. A historiografia¹⁷ até mesmo aponta o termo “protofeudalização” para o período.

A preocupação com respeito ao reconhecimento da autoridade do soberano provém dessa necessidade política de tornar o reino unificado, em que a autoridade régia aglutine à sua volta interesses de grupos nobiliárquicos que na prática dispunham de fortes apoios regionais. Assim, há uma disputa entre grupos que, ora defendiam seu candidato ao poder régio, apresentando-se a partir de então como “paladinos” dum processo de centralização à volta de um rei que irá conceder-lhes benefícios e privilégios a partir da fidelidade jurada, ora ofereciam resistência ao rei na medida em que este pertencesse a outro grupo ou “partido”, desafiando sua autoridade no âmbito regional¹⁸.

¹⁶ “Em *Etymologias*, Isidoro destaca duas principais virtudes régias: a justiça e a piedade, sendo a segunda mais aconselhável que a primeira. Nas Sentenças a honra do homem (honor, honos) encontra-se diretamente relacionada com a justiça, inerente ao próprio rei. Essas construções ideológicas relativas às virtudes do soberano refletiam uma clara tentativa na direção de sugerir o modelo de *princeps christianus* responsável por manter a paz e a concórdia no interior do reino. Sugestão e idealização que nem sempre encontravam paralelo na realidade política (...)”. In: FRIGHETTO, R. *Rex velit honesta*: os problemas entre nobreza e realeza no reinado de Chintila (636-641). In: Encontro Regional da ABREM-RJ, 1. **Atas...** Rio de Janeiro, 2007. p. 293.

¹⁷ Cf. os trabalhos de: SAYAS ABENGOCHEA, J. J.; GARCÍA MORENO, L. A. **Romanismo y germanismo**: el despertar de los reinos hispánicos (siglos IV-X). Barcelona: Labor, 1981; SALRACH, J.M. Del estado romano a los reinos germánicos: en torno a las bases materiales del poder del Estado en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. In: **De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII) - III Congreso de Estudios Medievales**. Avila, 1993. p.95-142; DIAZ MARTINEZ, P. Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* visigoda. In: LOMAS, F.I.; DEVIS, F. (Org.). **De Constantino a Carlomagno**: disidentes, heterodoxos, marginados. Cadiz: [s.n.], 1992; MENENDEZ PIDAL, R. **Historia de España**. Madrid: Espasa Calpe, 1960. v.1.; entre outros.

¹⁸ FRIGHETTO, R. *Op. cit.* p. 295.

A *fidelitas* apresentada na obra de Isidoro de Sevilha porta um significado político na relação entre a nobreza hispano-visigoda, delimitando a reciprocidade entre ação monárquica e o corpo social- *nobilitas*- da *Hispania*. Sustentada por uma noção de prática social, zela pela homogeneização do comportamento político: exige do rei determinadas virtudes e da nobreza a subserviência oriunda de uma escolha divina. Além de cumprir determinadas características para manter a *fidelitas*, a sociedade política conflui em posicionamento político em prol da unidade do reino.

Isidoro, em nossa perspectiva, recolheu elementos que repousavam em sua trajetória de vida e de expressividade no contexto de sua formação intelectual e política para formar a idéia de *Fidelitas*. Essa idéia é um reforço nas insinuações sobre centralização que o III Concílio de Toledo exibia:

Além disso, se devemos nos esforçar com todas as forças para pôr em ordem os costumes humanos e frear o furor dos insolentes com o poder real, se devemos nos consagrar a propagação da paz e da tranqüilidade (...) ¹⁹.

E novamente se faz presente no IV Concílio:

Que nenhum de nós arrebate atrevidamente o trono. Que ninguém excite discórdias civis entre os cidadãos. Que ninguém prepare a morte dos reis, mas morto pacificamente o rei, a nobreza de todo o povo, em união aos bispos, designarão de comum acordo o sucessor ao trono, para que se conserve por nós a concórdia da unidade e não se origine divisões da pátria e do povo por causa da violência e da ambição. ²⁰.

Assim, percebemos que há um esforço no III Concílio para “pôr em ordem os costumes humanos e frear o furor dos insolentes com o poder real”, e no IV Concílio há reforço em orientar o “povo” a zelar pela figura do rei, propiciando concórdia e unidade através da fidelidade, que consistia em não usurpar, não se rebelar, não matar o rei, enfim, em zelar pela “unidade da pátria e do povo”.

Deste modo, a gestação dos princípios políticos professados por Isidoro pode ser creditada ao tempo anterior a se tornar bispo. O III Concílio de Toledo, que realizou a

¹⁹ *Conc. III Tol., a. 589, p.123: <<ceterum si totis nitendum est viribus humanis moribus modum ponere et insolentium rabiem regia potestate refrenare, si quieti et paci propagandae opem debemus inpendere...>>.*

²⁰ *Conc. IV Tol., a. 633, c.75, p.218: <<nullus apud nos praesumptione regnum arripiat; nullus excitet mutuas seditiones civium; nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace principe primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio conmmuni instituant, ut dum **unitatis** concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim aque ambitum oriatur>>.* (grifo nosso)

formalização legal e social da conversão da monarquia hispano-visigoda ao catolicismo²¹, contém pontuações que nos dão uma clara idéia sobre a unidade de poder. A profissão de fé por parte do rei Recaredo e dos bispos arianos e por parte de alguns grandes do reino, é um protótipo do juramento de fidelidade presente no IV Concílio de Toledo, anos mais tarde. O rei declara a fé, assume um compromisso de fidelidade dele enquanto pessoa, da instituição monárquica e de seus súditos para com a fé católica²².

O cânone dezoito do III Concílio de Toledo declara a cooperação ativa entre as autoridades civis e eclesiásticas, inclusive no governo das províncias²³. É um primeiro passo para o ideal de uma colaboração mais estreita, que Isidoro precisará de forma mais explícita, quarenta e cinco anos mais tarde. Ao fim do III Concílio, Leandro firma na sua ata uma homilia²⁴ na qual celebra a conversão como um nascimento, uma união nupcial, uma reunião de unidade, uma espécie de novo Pentecostes.

A idéia de *Fidelitas*, que verte dos escritos isidorianos e que nos propomos analisar a partir de *Sentenças*, está presente, de forma diluída, também nos Concílios, como vimos

²¹ Deve-se levar em conta que o cristianismo se configurou como um dos elementos mais definidores – junto com o pensamento grego e o direito romano – da cultura ocidental, pois o cristianismo ao largo de dois mil anos tem sido mais que uma religião, uma maneira de conceber o mundo e a sociedade. In: TEJA, R. *Op. cit.*

²² *Conc. III Tol.*, a. 589, p. 108: <<Susceptum est autem ab omnibus dei sacerdotibus oferente rege sacrosanctae fidei tomum, et pronunciante notario clara voce recensitum es tita: Quamvis Deus omnipotens pro utilitatibus populorum regni nobis culmen subire tribueret, et moderamen Pentium non paucarum regiae nostrae curae comiserit, meminimus tamen nos mortalium conditionem praestringi, ne posse felicitatem futurae beatitudinis aliter promereri, nisi nos cultui verae fidei reputemos et conditori nostro saltim confessione quam dignus ipse est placemos...>>.

E *Conc. IV Tol.*, a. 633, p. 217: <<Post Instituta quaedam ecclesiastici ordinis vel decreta quae ad quorundam pertinent disciplinam postrema nobis cunctis sacerdotibus sententia este pro robore nostrorum regue et stabilitate gentis gothorum pontificale ultimum sub Deo iudice erre decretum: multarum quippe Pentium, ut fama est, tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnant, et ore simulant /iuramenti profissionem dum retineant mente eprfidiae inpietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant (...)>>.

²³ *Conc. III Tol.*, a. 589, can. 18: << sint etenim prospectatores episcopo secundum regiam admonitionem, qualiter iudices cum populis agant, ut insolentias eorum auditibus principis innotescant; quod si correptos emendare nequiverint, et ab ecclesia et a comunione suspendant...>>.

²⁴ O cristianismo toma do helenismo, contemporâneo a ele, a moral, essencialmente estóica, e o intimismo religioso e as idéias de salvação amplamente difundidas pelas religiões mistéricas. A linguagem de Leandro nesta Homilia que dá fechamento à ata do III Concílio de Toledo, contém um estilo cheio de imagens. A repetição de palavras produz efeitos tanto poéticos como retóricos. Combina um alegorismo bíblico refinado, com a prosa da arte latina. O panegírico se converte em uma meditação sobre o mistério da unidade e da Igreja. Algumas citações de versículos bíblicos se cruzam com recordações da poesia antiga, de Agostinho e de Gregório Magno. O reino terrestre e o reino celeste são magnificados como duas etapas da salvação da humanidade. Esta peça, única em seu gênero, anuncia as diversas facetas da cultura isidoriana. In: FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 79.

acima, mais reitivamente no IV Concílio que traz o juramento de fidelidade²⁵. As promessas do rei não eram contratuais, no sentido em que o seu não cumprimento não comportava a deposição do monarca. Não foi a teoria política que limitou os poderes do rei, mas a realidade socioeconômica, presidida por uma poderosa nobreza que, ao seu modo, condicionou e, de alguma maneira, controlou com suas sublevações o modo como os reis exerciam as tarefas de governo. Em contrapartida ao juramento prestado pelo rei para ascender ao trono, os súditos juravam fidelidade ao monarca cada vez que se produzia uma troca de reinado. O juramento não se fazia somente a favor do rei, mas da prosperidade do reino e do povo dos godos²⁶.

O juramento de fidelidade das autoridades seculares, emitido, sobretudo, pelo que hoje chamaríamos de “funcionários do Estado”, foi freqüente nos mais diversos povos e sociedades da antiguidade. O juramento, que os Concílios visigóticos veiculam, traz a novidade da exigência de que este juramento fosse feito não apenas aos laicos como também ao povo, aos bispos e demais clérigos e monges, formulando-se, deste modo, toda uma teoria de juramento de fidelidade aos reis em contextos cujas peculiaridades merecem especial comentário²⁷. No reino hispano-visigodo existe uma verdadeira teoria política – nos escritos dos teólogos juristas e nas atas dos concílios – que difunde a idéia de que o rei e o poder público foram instituídos em benefício do reino como um todo e não para procurar o proveito próprio.

Deste modo, nota-se, que por trás de um juramento, de uma convocação por unidade, de uma delimitação de funções e obrigações da monarquia e dos súditos, o que realmente se busca, em todos estes pontos, é a unidade. Mas, uma unidade “palpável”, que possa desvincular-se do debate de idéias, que reforcem a centralização, para se tornar uma realidade da prática política na sociedade hispano-visigoda.

A idéia de *fidelitas* vincula o exercício do poder e sua preservação ao comprometimento político da realeza pelo bem-comum do reino hispano-visigodo. Para além

²⁵ Ambas as realidades – o ofício monárquico e a pessoa do rei –, mesmo que não se confundam, parecem unidas. O monarca hispano-visigodo tinha que se adaptar ao protótipo de bom governante existente, obrigando-se a se comprometer, mediante juramento, a cumprir adequadamente com suas tarefas de governo.

²⁶ *Ibid.*, p. 209.

²⁷ GARCÍA Y GARCÍA, A. El Juramento de Fidelidad en los Concilios Visigóticos. In: **Innovación y Continuidad en la España Visigótica**. Toledo: Instituto de Estudios Visigóticos-mozárabes de San Eugenio, 1981. p. 105.

de um acordo de partes, explícito pelo juramento, formata um ofício para o monarca²⁸. Há um dever para se cumprir por parte do rei: a dominação da própria carne e a correção de seus súditos. Pensamos que o peso da figura do rei como vetor da justiça é uma concepção bastante forte, apontada pela fonte. A necessidade de coerção para Isidoro, oriunda do pecado original, marca o cumprimento da fidelidade do rei para com seu cargo, na medida em que este executa a correção da sociedade política, contendo os vícios, dirige o reino e ao mesmo tempo dirige os homens, que fazem parte desse reino, a afastarem-se do mal, e, deste modo, institucionaliza as virtudes na prática sócio-política.

²⁸ SENELLART, M. As Artes de Governar. São Paulo: Ed. 34, 2006, p.41

1 A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO

Tentando vislumbrar o período tardo-antigo pelo que representa, admitindo, portanto, sua originalidade enquanto período histórico²⁹ inserimos a discussão do conceito de *fidelitas* nas relações políticas do sétimo século na *Hispania*. A pertinência de se discutir a elaboração de um conceito, e, ainda mais, político, atende a pelo menos duas demandas: a inexistência de estudos que nos leva a forjar nossa própria metodologia e historicidade; e a contribuição que a definição desta categoria propicia para se entender o desenvolvimento da política e, neste âmbito, as noções que a estruturam no decorrer do tempo.

Um conceito é construído a partir de delimitações próprias aceitas como consensuais. Comentaremos duas perspectivas da delimitação de *fidelitas*, as quais, evidenciadas em nossa fonte, por se tratarem de subsídios de teoria e prática política que ao confrontados com o contexto proporcionam à política funcionabilidade.

Uma aborgagem destacada é a construção política que prevê os homens atuantes na política hierarquizados segundo suas funções e capacidades. Deste modo, o homem que recebe o título de rei é aquele mais apto para a função. A aptidão é dada pelo grau que este homem possui no exercício das virtudes. Um modelo grego e romano, retomado por Isidoro. Este homem virtuoso, então, eleva-se sobre os demais no cenário da política e garante seu lugar de poder acima deles.

Outro alicerce que delimita a *fidelitas* como um conceito é a noção de compromisso. Os cristãos, segundo a tradição do Antigo Testamento, compactuam com a idéia de que a fidelidade assumida pelo juramento é um elo indissociável. Isidoro trabalhará esta idéia exemplificando-a através da dinastia do rei Davi, corroborando-a através da demonstração da validade do pacto assumido por este rei com Deus, por meio de bonanças ao seu reino e seus herdeiros. Neste gancho de pacto entre homem e divindade, Isidoro fundamentará o pacto entre homens políticos: rei e nobres. O amparo da lei como aspecto coercitivo é fundamental neste quesito, uma vez que ao que rompe o pacto só lhe cabe a desgraça e ao que mantém a fidelidade ao rei, do mesmo modo que Davi a manteve com Deus, a bonança é estendida.

²⁹ Vide trabalhos que compacitam desta perspectiva: MARROU, H.I. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Editorial Aster, 1979; POHL, W.; GOETZ, H.W; FARNUT, F.; **Regna and Gentes: The Relationship Between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World**. BRILL, 2003 ; FRIGHETTO, R. **De la barbarica gens hacia la christianaciuitas: la concepción de regnumsegún el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)**, in: Anuario del Centro de Estudios Historicos Carlos S.Segreti 7. Cordoba, Universidad Nacional de Cordoba, 2008 (inédito).

A partir destes fundamentos a *fidelitas* é estruturada como um conceito. No decorrer de nossa pesquisa surgiu-nos a necessidade de elucidar por que Isidoro faz a escolha sobre estes dois fundamentos principais. Respondemos a esta nossa dúvida pesquisando sua vida e obra, resultado de sua formação enquanto bispo da cidade de Sevilha, herdeiro de uma família episcopal tradicional e seus encontros literários com os pensadores clássicos.

1.1 ISIDORO DE SEVILHA: VIDA E OBRA

De fato um homem instruído de toda sorte de habilidades no uso da palavra; ilustre com a conveniente eloquência na oportunidade incomparável da ocasião mostrasse habilidoso em discursar ao douto e ao inexperto produzindo a cada um, uma qualidade de discurso³⁰.

Homem eloqüente, que é apto a falar a todos os públicos. Dessa maneira o bispo Bráulio de Zaragoza no século VII nos apresenta Isidoro. Traço comum às descrições sobre a vida e obra do bispo de Sevilha são menções à sua erudição, atuação sócio-política e legado histórico ao Ocidente. Com suas obras em mãos, feitas as primeiras leituras, tornou-se imprescindível buscar-se “Quem foi Isidoro?”, não apenas o grande bispo de Sevilha, o personagem, mas o homem Isidoro e sua história peculiar de vida, de formação sócio-intelectual, e de gestação da idéia de *Fidelitas*. Lúcido, portanto, é se entender a importância de se apresentar o autor dos documentos utilizados na pesquisa. Deste modo, a pesquisa convergiu na leitura sobre a vida e obra de Isidoro entrelaçadas ao seu contexto precedente e contemporâneo.

A História, ciência do tempo e da mudança, coloca a cada instante delicados problemas para o historiador, por exemplo, para seu “grande desespero, (...) os homens não costumam mudar de vocabulário a cada vez que mudam de hábitos”³¹. Portanto, apresentar Isidoro no *corpus* da pesquisa atende a primeira necessidade do desenvolvimento da investigação histórica, que é de compreender a intenção e as condições de existência do documento, tarefa indissociável da verificação de quem é o autor da obra que analisamos.

³⁰ BRAULIO DE ZARAGOZA. *Renotatio Isidori*. In: LYNCH, C.H. e GALINDO, P. (Org.). **San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651): su vida e sus obras**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1950. p. 356: <<Uir enim in omni loquutionis genere, ut inperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua vero opportunitate loci incomparabili eloquentia clarus>>.

³¹ BLOCH, M. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 24.

Desse modo, apresentaremos Isidoro focando, preferencialmente, cinco aspectos: sua procedência, que justifica sua localização social e em nome de quem articula seu texto; sua formação e atuação, que nos faz vislumbrar as condições do falante, no caso Isidoro, de produzir o discurso sobre a idéia de *Fidelitas*, nosso objeto de pesquisa; e outros três aspectos vinculados à recepção da figura de Isidoro, um deles é a análise do público a que ele se dirige em seus escritos – o referido sentido de público é o de comunidade política – e os outros dois aspectos se relacionam a uma configuração do processo de construção da idéia de *Fidelitas*, com o objetivo de demonstrar os processos de gestação intelectual do conceito e de propiciar ao leitor um primeiro contato com as raízes das hipóteses da pesquisa, constantes em capítulo precedente, o qual tratará da análise dos documentos da pesquisa.

Isidoro era caçula de uma família de quatro filhos, todos eles dedicados à vida religiosa. O mais velho deles, Leandro, bispo de Sevilha, seguido por Fulgêncio, bispo de Écija e por Florentina que se consagrou à vida monástica. O pai, herdeiro de uma família de grandes proprietários rurais, fazia parte de um *topos* social privilegiado, a dos nobres hispano-romanos. A origem da família é a província Cartaginense, local que em 552 contou com a permanência bizantina, fato que poderia ter estimulado a saída da família de Isidoro da região e sua migração para a Bética. No entanto, como a família professava a fé católica entre o arianismo assumido como religião oficial, pode ser que perseguições de grupos clânicos opositores à sua família é que tenham propiciado a mudança de residência. A escolha pela Bética e por Sevilha talvez seja por contarem com parentes e/ou propriedades na região. Mensura-se que Isidoro seja original de Sevilha³².

A mudança da família trouxe uma espécie de traumatismo familiar no que se refere à unidade, pois dela e da morte do pai, resultou o isolamento da mãe em um mosteiro, cabendo a cada irmão seguir cumprindo responsabilidades específicas dentro dos quadros da instituição clerical. Enquanto os irmãos já eram adultos e cumpriam com o estudo e serviço religioso, Isidoro que possivelmente nasceu entre 550 e 570 d.C – provavelmente 562 já que em 600 assume como bispo de Sevilha e para isso precisava ter no mínimo 30 anos³³ – ficou aos cuidados do irmão mais velho, Leandro, que o assumira como filho aos pais através de um *fideicomiso*, comprometendo-se em formar intelectual e religiosamente o

³² FONTAINE, J. **Isidoro de Sevilla**: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002. p.61-83.

³³ *Conc. IV Tol., a.633, c.20, p. 200*: <<(…) sed a viginti quinque et a XXX presbyteres ordinentur...>>: <<os levitas sejam ordenados a partir dos 25 anos e os presbíteros se ordenem a partir dos 30.>>.

irmão³⁴. Este *fideicomiso* repercute sob a forma de um comprometimento pessoal de Leandro com seus pais em assumir a criação do irmão, sua formação intelectual e moral. Empenha fidelidade ao laço sanguíneo e afetivo familiar em prol de seu clã, propiciando através da tomada de frente na educação de Isidoro a solidificação de uma dinastia episcopal.

Sob a tutela de Leandro, as circunstâncias em que a personalidade de Isidoro se forma são peculiares. Quando Isidoro era apenas um adolescente, Leandro já era bispo de Sevilha, tendo anteriormente sido monge³⁵. Deste modo, deduz-se que a educação legada por Leandro a Isidoro era a combinação de uma disciplina ascética, característica dos ambientes monásticos, somada a uma rigorosa formação intelectual que as escolas episcopais herdaram das antigas escolas municipais romanas³⁶. Além disso, as amizades de Leandro e suas viagens facilitavam a chegada a Sevilha de livros e obras de caráter mais técnico, científico e gramatical. Isidoro deve ter integrado a escola episcopal sevilhana, tendo uma formação calcada em conhecimentos intelectuais e aquisição de virtudes³⁷. Através do estudo Isidoro adquiriu um profundo sentido do valor e virtualidades da língua, sendo leitor tanto de obras cristãs como profanas; estas, apesar de consideradas perigosas, continham dados científicos, históricos, morais e filosóficos que ofereciam enormes possibilidades dentro de uma aplicação aos moldes cristãos³⁸.

Através de Leandro, um monge professo, Isidoro teve a chance desde sua infância e sua juventude, de encontrar-se em Sevilha e, de um modo mais preciso ainda, na residência daquele que assumiria funções de bispo metropolitano e conselheiro de reis. Isidoro se encontrou em Sevilha nos anos cruciais em que o futuro do cristianismo na *Hispania* foi decidido, o que lhe propiciou uma dupla aprendizagem: a educação formal e o conhecimento da dinâmica política na *Hispania*.

³⁴ DIAZ Y DIAZ, M. Introdução. In: _____. (Org.). **Etimologías**. Madrid: Universidad de Salamanca, 1998. p. 8-21.

³⁵ *Ibid.*, p. 102-109.

³⁶ Leandro de Sevilha tem nomes como Hermenegildo, Recaredo e Gregório Magno unidos ao seu. Famosa é sua homilia “*De Triumpho Ecclesiae*” pronunciado no III Concílio de Toledo em ocasião da conversão do rei Recaredo. Também escreveu um tratado dirigido a irmã Florentina “*De Institutione Virginum et de Contemptu mundi*”. Abriu em Sevilha uma escola para formação de clérigos, onde cursavam o trivium e o quadrivium. Cf. AZNAR TELLO, S. **San Braulio y su tiempo**: el fulgor de una época. Zaragoza: Editorial Heraldo de Aragon. p. 39.

³⁷ *Ibid.*, p.10-19.

³⁸ FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 23-33.

A influência de Leandro na vida de Isidoro não foi apenas pela diferença de idade entre eles, nem pelo *fideicomiso* de Leandro para com seus pais, mas pela forte personalidade de Leandro e seu decisivo papel ao longo da segunda metade do século VI na crise que sacudiu a Bética e pôs em perigo a existência do reino visigodo. O título de metropolitano da Bética convertia Leandro num dos mais altos dignatários no ambiente clerical, afinal desde o século II a instituição do “episcopado monárquico”³⁹ sinalizava a figura do bispo como concentradora de atribuições e características dos magistrados e altos funcionários, estabelecendo-se como uma hierarquia paralela à civil. Esmiuçava-se, então, um princípio de divisão social entre clero e leigos que era alheia ao cristianismo dos primeiros tempos. Leandro de Sevilha detinha a autoridade, enquanto bispo, sobre diversas comunidades cristãs, que se mantinham coesas entre si pela submissão a um bispado comum, e pela fixação de uma lista de livros revelados⁴⁰. A concentração de poderes na figura do bispo⁴¹ e as práticas de comunhão entre si, que desde muito desenvolveram os bispos, facilitaram a supressão das profundas diferenças que as distintas comunidades mostravam e a adoção de uma série de ritos e crenças comuns. O bispo é, então, a principal autoridade urbana, concentrando em si poderes religiosos e políticos: ele é juiz e conciliador, encarnação da lei e da ordem, “pai” e protetor de sua cidade⁴².

O bispado de Sevilha erigiu-se, destacadamente, na *Hispania* justamente por congregar características geográficas e econômicas peculiares⁴³. A Bética recebeu este

³⁹ A organização dos cristãos se aproxima do modelo das instituições cívicas dominantes nas cidades helenísticas e romanas. Todos os poderes – espirituais, econômicos e jurídicos – concentram-se nos *episkopoi*, presidentes únicos da comunidade, pelo que se denominava a esta instituição “episcopado monárquico”.

⁴⁰ TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana**. Madrid: Ediciones Istmo, 1990. p.34.

⁴¹ Ao longo do século IV, beneficiando-se do reconhecimento das autoridades políticas, das riquezas e dos meios para consolidar posições de forças locais outorgadas pelo Imperador, a Igreja cresce tirando proveito das estruturas imperiais. A rede das dioceses, que se consolida então e que perdurará, no essencial, até a época moderna, superpõe-se àquela das cidades romanas. Um outro exemplo dessa aliança entre o Império Romano Tardio e as instituições eclesiásticas é a estreita associação que se opera entre a figura do imperador e a de Cristo, da qual a abundante iconografia dessa época fornece testemunho. Os bispos no Ocidente cristão dos séculos V a VII são os pilares incontestáveis da “Igreja”. Estes, que eram antigos pagãos, membros de famílias de origem senatorial, representavam os *optimi* (por exemplo: Lactancio, Ambrósio, Agostinho, oriundos de famílias consideradas membros dos *optimi*). Com a conversão dos romanos ao cristianismo há uma transformação do conceito de *optimi*. Essa nova configuração social propiciada pela valorização dos elementos cristãos naquela sociedade propicia uma valorização dos membros das cúrias romanas, o que verte do conceito *optimi*, um sentido diferente daquele que tinha na época da República.

⁴² BASCHET, J. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006. p. 61-63.

⁴³ Vide mapa em **ANEXOS**, p. 96

nome a partir da reorganização do Império Romano por Augusto no ano de 27 a.C. Esta província senatorial parece ter sido um lugar de descarregamento da navegação marítima e fluvial. Por conseguinte, Sevilha exercia funções políticas e econômicas de importância capital. A cidade destacava-se no comércio de azeite e, decerto, exportava-o em profusão para Roma. A cidade possuiu três foros, vários templos, um capitólio, um anfiteatro, um aqueduto. Tinha seu senado municipal e seus magistrados e, provavelmente, suas próprias leis municipais. Além disso, Sevilha abarca o curso do rio Guadalquivir e detém hegemonia de navegação sobre o mesmo. Seu lado oriental é aberto ao mar e às riquezas da planície e dos montes, sendo uma encruzilhada viva. A personalidade e a obra de Isidoro permaneceram fiéis a estas vocações antigas, em um tempo em que a ameaça de uma reconquista do sul da Península por um Império grego e bizantino incitará o bispo de Sevilha a abrir de novo na Bética, para seu tempo e ao alcance de seus leitores, as fontes latinas da civilização romana⁴⁴.

Sevilha era porto de descarga, transferência e embarque de/para o mediterrâneo, Oriente, Itália e África o que transformava a sua biblioteca em uma encruzilhada concreta de culturas e de livros. Deste modo, possivelmente, Isidoro tenha entrado em contato com grandes nomes da literatura clássica e pensadores cristãos: Orígenes, Hilário, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, João Crisóstomo, Cipriano de Cartago, Virgílio, Horácio, Ovídio, Pérsio, Lucano, Estácio, Eusébio, Orósio, Lactâncio, Constantino, Salústio, Cícero, Varrão, Casiodoro, Marciano, Suetônio além das obras jurídicas de Teodósio, Pablo e Gayo.⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.*, p. 23-33.

⁴⁵ Alguns elementos reticentes na obra isidoriana podem ser observados nos clássicos, achamos por bem expor algumas dessas características, segundo Zélia de Almeida Cardoso: “Virgílio é o épico latino por excelência, o poeta ‘nacional’ do império. A pedido de Augusto em 29 a.C começa a escrever *Eneida*, uma epopéia romana, ao mesmo tempo um poema mitológico e histórico. Exalta Roma e Augusto utilizando-se dos trágicos gregos, da lírica alexandrina e da história”, p.19; “Contemporâneo de Virgílio, Horácio surge no cenário literário de Roma por volta de 35 a.C , coloca suas odes a serviço de Augusto, divulgando princípios da moral antiga (III,1), elogiando a virtude (III,2), exaltando a glória de Roma (III,3), justificando os métodos do *princeps* para assegurar a paz (III,4)”, p. 69; “Ovídio foi poeta lírico da época de Augusto, surgiu no cenário romano entre 20 e 15 a.C, possuía excelente talento descritivo”, p.78; “Pérsio era um satírico com influências de Lucílio e de Cornuto. Suas poesias ocupam-se de problemas da moral e religião, em *Sátiras* fala do sentido da oração (II), a necessidade de estudar para vencer a preguiça (III), o autoconhecimento e a presunção dos grandes filósofos (IV) entre outros. As idéias do poeta se baseiam em conhecimentos sobre a doutrina estoica; Salústio se dedicou a história após abandonar a vida pública. Tentou explicar os fatos procurando causas nos defeitos e vícios humanos.”, p.127; “Cícero é um dos mestres da oratória, distinguia cinco fases da obra oratória: a invenção, a disposição, a memorização, elocução e ação. O discurso, para Cícero, não deve apenas dizer alguma coisa, como também deve ensinar, agradar e comover”, p.141; “Varrão dedica a Cícero seu livro *De língua latina*, que aborda a etimologia da língua latina, sua morfologia e sintaxe”, p.175. In: CARDOSO, Z. de A. **A literatura latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

Já Lactâncio foi um dos intelectuais que, em meio a uma profunda crise religiosa, moral e política, fundamentou-se em Cícero e em Sêneca para forjar uma doutrina cristã. Preocupou-se em aplicar a sabedoria à fé. Cf. LACTANCIO. **Instituciones Divinas**. Madrid: Gredos, 1990. v.1.

Isidoro, ao que parece, estudou bastante História e Direito, por acreditar no valor educativo da história⁴⁶. O acesso a esta literatura é explicado pelo contexto do VII século. Entre os séculos IV-V houve uma grande revolução na história do livro antes mesmo da imprensa, por meio do *volumen* – um rolo de tradição helenística – e do *codex*, um códice de tradição sobretudo romana, que pode ser considerado o antecessor do livro moderno. A grande novidade era que o códice permitia a manipulação e o transporte mais fáceis⁴⁷. Assim, a Sevilha de Isidoro era uma “zona fronteira” da cultura ocidental, devido à sua possibilidade de intercâmbio. A *Hispania*, na época de Isidoro, manifesta sua vocação norte-africana e oriental, de onde recebia sua inspiração cultural⁴⁸. Dessa forma, o acesso a documentos escritos, a línguas diversas, a um aparato ideológico construído sob diferentes perspectivas étnicas, convergia em uma profusa bagagem de erudição absorvida pelo hispalense, Isidoro de Sevilha⁴⁹.

1.1.1 A Formação

A atividade pastoral desempenhada por Isidoro residia em boa parte em sua aptidão e seus esforços pedagógicos para ilustrar o clero e os fiéis. A educação de Isidoro abrangeu amplos planos, tanto o religioso, o moral, quanto o administrativo e político. Ilustrou-se na justificação teológica do dogma e na ordenação da vida espiritual. É no campo da expressão oral que mais se destaca, tendo predileção pelas homilias e sermões⁵⁰. A aprendizagem da *litteratio* (alfabetização, leitura e escrita) aliada a uma gramática conservadora baseada na *litteratio* da antiguidade legou à Isidoro a predileção pela leitura memorizada:

⁴⁶ FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 69.

⁴⁷ CAVALLO, G. **Libros, editores y público en el mundo antiguo**: guía histórica y crítica. Madrid: Alianza Editorial, 1995. p.111.

⁴⁸ RIVEROS, J. M. Noticias bizantinas en España: el caso de San Isidoro de Sevilla. In: Seminário Argentina-Brasil-Chile de História Antiga e Medieval, 1, 2007, Curitiba. **Instituições, Poderes e Juridições**. Curitiba: Juruá, 2007. p. 40.

⁴⁹ O ritual de visita oficial dos bispos e, sobretudo, dos metropolitanos aos soberanos em Toledo foi uma prática de Isidoro que lhe permitia acesso direto e regular à pessoa do rei, exercendo assim o papel de conselheiro moral, político e religioso. É provável que Isidoro acompanhasse seu irmão nas visitas deste aos soberanos, como podemos conferir nas descrições sobre Recaredo na *Historia Gothorum*. Vide *Isid., Hist.*, p. 266: <<*Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis tantamque in uultu gratiam habuit et tatam in animo benignitatem gessit, ut in omnium mentibus influens etiam malos ad affectum amoris sui adtrahere...>>.*

⁵⁰ ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 2006. p. 66-67.

A leitura necessita do apoio da memória. E, se esta for um tanto lenta por natureza, se aguça com a reflexão freqüente e se incrementa com a assiduidade à leitura ⁵¹.

Isidoro em sua formação recebeu a herança da cultura clássica, conservando-a e transmitindo-a aos novos tempos, agregando, porém, princípios evangélicos. Configurou, através de sua formação, valores espirituais atrelados pela unidade. Formado através da meditação sobre as Sagradas Letras e obras de literatura cristã de teólogos importantes, à altura de Agostinho, exegetas e canonistas, mas também autores profanos, Isidoro condensa um repertório instrutivo bastante amplo, seja religiosamente, seja no campo da política. Não sem razão, é eleito conselheiro de reis e um dos maiores pensadores políticos medievais⁵².

É interesse referendarmos os fatos do contexto que propiciavam à Isidoro o acesso à formação intelectual que lhe moldou como um pensador político de sua época. O predomínio social católico, no caso do episcopado, foi através da apreensão exclusiva de livros e documentos escritos que propiciavam um conhecimento intelectual diferenciado⁵³. O foco da transmissão cultural escrita eram os mosteiros. Há de se ter em conta que a maioria dos grandes bispos hispano-visigodos haviam sido monges ou receberam sua formação em escolas monásticas. Nestas existiam importantes bibliotecas que abarcavam obras religiosas e de cultura profana, que permitiam aos letrados o acesso a autores clássicos da Antiguidade pagã⁵⁴. A cultura escrita era quase que exclusivamente em língua latina e se

⁵¹ *Isid., Sent., III, 14, 7, p. 439: <<Lectio memoriae auxilio eget. Quod si fuerit naturaliter tardior, frequenti tamen meditatione acuitur, ac legendi assiduitate colligitur>>*

⁵² A partir do VII século e sobretudo no seguinte, século VIII, as línguas românicas começam a firmar-se, adquirindo estrutura própria e deixando ao latim o papel de língua eclesiástica e de comunicação entre as camadas mais cultas da sociedade. Isidoro é responsável pela tentativa de manutenção da cultura clássica num mundo que se modificava rapidamente. *Etimologias* é prova substancial dessa intenção de Isidoro já que procura reunir o que o saber antigo havia produzido em matéria de gramática, retórica, dialética, matemática, medicina, religião e história, sem desprezar, apesar de ser cristão, os conhecimentos advindos de autores pagãos. In: CARDOSO, Z. de A. *Op. cit.* p.193-194.

⁵³ No século VII os grandes mosteiros e algumas escolas episcopais constituíam centros culturais únicos no Ocidente, comparáveis aos africanos e italianos, como o *Vivarium* de Cassiodoro. As bibliotecas contavam com *scriptoria*, lugar em que copistas reproduziam códices. Entre as bibliotecas episcopais destacam-se Zaragoza e Sevilha. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Edusc, 2002. v. 1. p. 243

⁵⁴ ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 298.

achava difundida entre o clero da Península, quaisquer que fossem sua procedência e nível intelectual, pois os clérigos necessitavam ser todos *litterati*, para poder doutrinar os fiéis⁵⁵.

O cristianismo é uma religião do Livro, para Isidoro, e o aprimoramento do cristão em sua fé faz parte de suas leituras:

A leitura instrui, a oração purifica/ A lei de Deus encerra um prêmio e um castigo para quem a lê. O reto observa-a e é premiado. O depravado, despreza-a e é castigado⁵⁶.
É melhor conversar que ler. Conversar entre duas ou mais pessoas facilita o aprendizado (...) ⁵⁷.

O acesso ao Livro, quer dizer, aos textos bíblicos e a todos os comentários escritos sobre eles pelos “doutores”, supõe um aprendizado lingüístico e intelectual que os clérigos recebem. De fato, a cultura eclesiástica no Ocidente fundamenta-se na Bíblia, na sua tradução latina autorizada, a Vulgata, feita por São Jerônimo no século IV⁵⁸.

A partir do século IV as bibliotecas públicas eram espaços de produção de códices, uma prática helenística continuada pelas bibliotecas cristãs. O público, que entre os séculos IV e VI sustentava a produção dos códices de autores antigos, era em sua maior parte membros da aristocracia senatorial. Para ela o culto à tradição clássica constituía um programa de restauração política e uma lembrança aos círculos gramáticos e retóricos que animavam a escola tardo-imperial romana. Os que participavam da vida intelectual eram aristocratas – mestres e discípulos – dedicados a reavivar a cultura antiga de forma programática e não a produzir dela uma nova. No entanto, essa cultura esgotou a si mesma e o novo e autêntico debate cultural é conduzido pelos cristãos. Entre o público ocidental

⁵⁵ *Ibid.*, p.307.

⁵⁶ *Isid., Sent.*, III, 8, 1-7, p. 428-429: <<Orationibus mundamur, lectionibus instruimur/ Lex Dei et praemium habet, et poenam legentibus eam. Praemium ubiorem intelligentiam capit; sicut terra, quae quanto amplius excolitur, tanto uberis fructificat>>.

⁵⁷ *Isid., Sent.*, III, 14, 2, p. 438: <<Collatio autem docibilibus facit. Nam propositis interrogationibus cunctatio rerum excluditur, et saepe objectionibus latens veritas approbatur. Quod enim obscurum aut dubium est, conferendo cito perspicitur. Multum prosunt in collatione figurae. Res enim quae minus per se advertuntur, per comparisonem rerum facile capiuntur. Nam specie alia spirituales causas Scripturae divinae insinuant; et, nisi per aliquam evidentem ostensionem, vix apparent occulta legis mysteria>>.

⁵⁸ **LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. Dicionário temático do ocidente medieval- verbete clérigos e leigos.** São Paulo: Edusc, 2002. v. 1. p. 237-282

culto também circulavam livros gregos. A intenção programática de restauração e difusão da cultura antiga propiciou uma intensa tradução de textos do grego⁵⁹.

Isidoro compactua com uma erudição helenística, nas artes e filosofia. Instrumento principal de sua formação junto com a Bíblia era a liturgia das horas e das grandes festas do ano litúrgico, como os textos bíblicos, homilias, orações, canto dos salmos e hinos. Aprendeu da filosofia antiga a dialética, a moral e o sistema de mundo. Herdou do neoplatonismo o ideal contemplativo, o que lhe influenciou para formar seu projeto filosófico cristianizado⁶⁰. A apreensão de conhecimentos por parte de Isidoro provinha da tradição das escolas episcopais e monásticas que direcionavam seus ensinamentos de uma maneira bastante completa⁶¹. Estas escolas existiram na *Hispania* durante a Monarquia visigodo-ariana, pois já no Concílio II de Toledo de 531 menciona-se sobre a escola de Mérida. Os candidatos ao clero, segundo disposto no IV Concílio de Toledo de 633, viviam em comum, obedecendo à autoridade de um mestre ancião e de virtudes comprovadas. Nas escolas os estudantes recebiam uma formação humanística fundada nas tradicionais disciplinas do *trivium* e do *quadrivium*. Outros ensinamentos tinham um caráter mais clerical, como o conhecimento da sagrada escritura e dos cânones eclesiásticos, denotando uma preocupação com a preparação pastoral. Há registros de escolas em Mérida, Toledo, Sevilha, Zaragoza e Valência. No século VI, fixam-se as idades de dezoito aos vinte e cinco anos como mínimas para receber o subdiaconato e o diaconato e se exigia pelo menos trinta anos para se ser nomeado bispo⁶². Com base na tradição dos Concílios ecumênicos de Nicéia, Constantinopla I, Efeso e Calcedônia este princípio que mensura a idade apropriada é mantido⁶³. Há, portanto, neste ponto uma vinculação implícita à idéia de *fidelitas*, demonstrando a naturalidade com que, dentro de um sistema de regulamentação, associa-se ao antigo, ao legitimado pelo tempo, a noção de fidelidade e continuidade. Assim, podemos caracterizar tanto a Antiguidade Tardia como a Alta Idade Média ocidental,

⁵⁹ CAVALLO, G. *Op. cit.* p. 119-125.

⁶⁰ FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 72.

⁶¹ Jerônimo fornece um argumento para a utilização da ciência antiga a serviço do cristianismo citando o livro quinto de Moisés, 21:12 no qual Jeová ordena que, se um hebreu quisesse casar com uma escrava pagã, devia raspar-lhe a cabeça e cortar-lhe as unhas. Assim, o cristão que ama a sabedoria profana deve escoimá-la de todo erro. Então ela será digna de servir a Deus. Agostinho professava que o cristão deveria alijar a ciência pagã do supérfluo e nocivo, para colocá-la a serviço da verdade. In: CURTIUS, E. R. **Literatura européia e Idade Média latina**. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 76.

⁶² ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 293-295.

⁶³ Cf. nota 12

pela persistência de numerosos traços herdados do período precedente, mas destacados de um vínculo cada vez mais complexo e ambíguo entre os novos poderes públicos e a organização eclesiástica oriunda da cultura romana, o Império do Ocidente renovado esforçou-se para normalizar esse laço e utilizá-lo em seu benefício, colocando-se como legatário e sucessor do Império Romano cristão⁶⁴.

1.1.2 Método, Atuação e Argumentação:

O instrumento de trabalho de Isidoro sempre foi a investigação de fontes. Dedicou-se ao estudo da prosa clássica através dos manuais de retórica, de Quintiliano⁶⁵, ou através da Patrística de Agostinho, Jerônimo e Gregório. Agostinho (354-430), depois de São Paulo, é o personagem mais importante para a instalação e desenvolvimento do cristianismo. Tanto em *Confissões* como em *A cidade de Deus*, busca um equilíbrio entre o livre-arbítrio e a graça através de valores morais e religiosos⁶⁶. Jerônimo (c.347-420), que viveu na intersecção do Ocidente com o Oriente como eremita, é o responsável por traduzir para o latim a Bíblia, a partir do texto hebraico, por cima da tradução grega anterior considerada defeituosa⁶⁷. Essa Bíblia latina vai impor-se na Idade Média com diversas revisões⁶⁸.

⁶⁴ LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. *Op. cit.* p. 570.

⁶⁵ Quintiliano fazia oposição à oratória ornamentada que dominava o período claudiano. Procurou reconduzir a oratória a serviço da pátria e do direito, como também preocupava-se com questões de ordem moral. Sua obra *De institutione oratória* tinha por objetivo explicitar o necessário para a formação do orador. Funde o estoicismo com a doutrina aristotélica, admitindo a existência de um Deus. Exalta as antigas qualidades romanas como a prudência, temperança, coragem e justiça e apregoa o amor pela virtude. (CARDOSO, Z. de A. *Op. cit.* p.154).

Quintiliano traduz obras gregas e copia obras latinas. Foi o primeiro a preconizar o valor santificante do trabalho intelectual e propor aos monges um novo campo de ação: o estudo, meio de aperfeiçoamento e de influência. Suas obras principais, as *Institutiones divinarum litterarum* e as *institutiones saecularium litterarum*, ofereceram uma verdadeira enciclopédia das ciências profanas para uso dos monges (LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007. p.33).

⁶⁶ Agostinho crê no aprimoramento pessoal através da erudição, porém salienta que apenas os livros não trazem o esclarecimento. Necessita-se da iluminação de Deus para que o ser humano seja completo e sábio. A postura religiosa de Agostinho é de dependência de Deus. Vide BROWN, P. **Santo Agostinho, uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 149

⁶⁷ Jerônimo, ao modo de Agostinho, também crê em uma “revelação” no caminho da erudição.

⁶⁸ A *doutrina christiana* é em primeiro lugar e essencialmente a sagrada Escritura. E a sacra página seria a base de toda a cultura medieval. Mas, entre o texto e o leitor vai interpôr-se um duplo biombo. O texto é considerado difícil e é tão rico e tão misterioso que há necessidade de o explicar a níveis diferentes em função dos sentidos que encerra. Daí toda uma série de chaves, de comentários, de glosas, atrás dos quais o original começa a desaparecer. O sistema de ensino de Agostinho,

Gregório, pertencente a uma família patrícia de Roma, foi prefeito da cidade em 573. De seu próprio patrimônio fez seis mosteiros na Sicília e ele mesmo retirou-se num sétimo, em Roma, no Célio. O Papa Pelágio II ordenou-o diácono e enviou-o como apocrisário, quer dizer, embaixador residente, a Constantinopla.⁶⁹

Isidoro segue o modelo agostiniano de estudo sobre os ensinamentos bíblicos, ao recorrer à cultura da Antiguidade no exercício da compreensão do ideal cristão - constantemente vincula a cultura ocidental cristã como legado da antiguidade clássica. Agostinho cria que a compreensão e exposição às sagradas escrituras eram o cerne da vida de um bispo⁷⁰. Desse modo, a metodologia principal de Isidoro, quando escreve *Sentenças*, provém da meditação sobre passagens bíblicas⁷¹.

Por que o título de bispo metropolitano de Sevilha conferia aos irmãos Leandro e Isidoro destaque na cena política da *Hispania*? As funções do bispo são explicadas pelo próprio Isidoro em *Sentenças*. Na consagração como bispo, o sacerdote recebe duas insígnias de função, o cajado – que configura a sustentação da debilidade dos fracos e o mando sobre o povo, submetido à sua autoridade – e o anel, que simboliza a honra pontifícia. O bispo desempenha o papel de mediador que deve denunciar toda injustiça, sendo esta obra dos notáveis (*honestiores*) ou dos pequenos (*humiliores*). Isidoro faz referência à humildade e à autoridade do bispo como principais características de sua gestão como sacerdote. Em *Etimologias* distingue e classifica quatro classes de bispos: patriarcas, arcebispos, metropolitanos e bispos. De todos, é o metropolitano que se destaca por ter sob sua autoridade a província inteira e todo clero da região⁷².

O prestígio excepcional da sede episcopal de Sevilha se deve aos tempos em que o Papa de Roma confiou um “vicariato apostólico” a seus bispos, em particular a Salústio de

Marciano Capella e Cassiodoro tinham a virtude de serem teorias que ofereciam uma alternativa racional para o sistema de Quintiliano. *Ibid.*, p. 152-153

⁶⁹ LE GOFF, J. *Op. cit.* p. 30-32.

⁷⁰ BROWN, P. **Santo Agostinho, uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.199

⁷¹ “Toda a Sagrada Escritura é inspirada por Deus, é útil para ensinar, para repreender, para corrigir e para formar na justiça. Por ela, o homem de Deus se torna perfeito, capacitado para toda boa obra”. **II Timóteo 3, 16**. A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson, p. 1523

⁷² FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 85-92; *Isid., Etym.*

Sevilha pelo papa Hormisdas no ano de 521. A íntima amizade de Leandro com Gregório Magno apenas confirma esta proeminência de Sevilha entre as demais sedes episcopais. Isidoro conferiu a Sevilha uma espécie de capitalidade moral adquirida por uma tríplice tradição sevilhana: os vicariatos apostólicos; o duplo prestígio de Leandro (diante do papa Gregório e também dos reis de Toledo, que se haviam convertido ao catolicismo graças a ele) e a autoridade moral que partia de Isidoro na qualidade de irmão e sucessor de Leandro⁷³.

Segundo o bispo Ildefonso de Toledo, Isidoro ocupou o lugar do irmão Leandro na Bética, destacando-se na erudição:

Isidoro, depois de Leandro, seu irmão, ocupou o lugar da sede episcopal de Sevilha, da província da Bética. Homem que se destacava por sua distinção, assim como pelo seu talento pois ao falar alcançava com grande facilidade e uma atrativa fluidez; sua admirável riqueza de expressão deixava tão estupefatos os ouvintes que o que haviam escutado não retinham senão se repetia o mesmo várias vezes.⁷⁴

Note-se que Ildefonso foi bispo de Toledo entre 657 e 667, influente junto a família real e um dos pensadores tardo-antigo de destaque na história da Igreja, opina sobre a figura de Isidoro de maneira elogiosa, comprovando a reputação que os irmãos Leandro e Isidoro legaram à posteridade: a posse de um lugar de comando social e religioso (Bispado de Sevilha) e uma profunda erudição.

A argumentação de Isidoro, em nossa fonte, articula seu eixo explorando em sua teoria uma série de elementos clássico-cristãos – como a abordagem acerca das virtudes, da teoria político-religiosa –, também sociais – uma vez que molda sua fala à dinâmica do grupo aristocrata, repleto de dissensões e pormenores próprios – e, finalmente, políticos, ao tratar da unidade. Temos que entender porque Isidoro formula sua doutrina política para a monarquia fundamentando-se num catálogo de virtudes, começando pela piedade e pela justiça, que em sua versão caracterizam um verdadeiro rei e o distinguem de um tirano. Além disso, Isidoro nunca expõe as virtudes isoladas da lei, pelo contrário, acopla-as ao direito, vinculando a realeza legítima a uma tradição tanto legislativa e histórica (reis ungidos

⁷³ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁴ ILDEFONSO DE TOLEDO. ***Liber de uiris illustribus***. Salamanca: 1972. (*Patrologiae Latinae*, t. 96). p.128: <<Isidorus post Leandrum fratrem Hispalensis sedis prouinciae Baeticae cathedram tenuit. Vir decore simulet ingenio pollens, nam tantae incunditatis adfluentem copiam in eloquendo promeruit, ut ubertas admiranda dicendi ex co in stuporem uerteret audientes, ex quo audita is qui audisset, nonnisi repetita saepius, commendaret. (...) Floruit temporibus Reccaredi, Liuuani, Vuitterici, Gundemari, Sisebuti, Suinthilani, et Sisenandi regum, annis ferme quadraginta tenes pontificatus honorem insignemque doctrinae sanctae gloriam pariter et decorem>>.

do Antigo testamento), quanto e principalmente moral. Para responder a essa inquietação temos que vislumbrar duas frentes: o contexto da *Hispania* e da formação de Isidoro e a concepção política que o Isidoro demonstra acerca da monarquia. Estes aspectos observados compõem a construção da idéia de *Fidelitas*, uma das linhas de pensamento isidoriano sobre a unidade do poder.

1.1.2.1 Virtuosiidade

As virtudes⁷⁵ estão presentes na obra isidoriana. *Etimologias*, por exemplo, destaca a *prudentia* e a *iustitia*, enquanto nas *Sentenças*, além de destaque à *iustitia*, há a *humilitas*, *clementia*, *pietas* como preceitos morais, em tom de virtudes que o príncipe deveria seguir.

Entre as virtudes apontadas por Isidoro nas *Sentenças*, destacaremos a humildade, por ser uma referência constante não apenas aos governantes, como aos clérigos e aos cristãos. A orientação de Isidoro para a prática da humildade visa à aceitação das correções que fossem necessárias às faltas e também está carregada do ideal monástico, ambiente de criação de Isidoro⁷⁶. A renúncia da vida secular em favor da espiritual e das práticas monásticas se processa pelo desapego e obediência, características da *humilitas*. Para Isidoro, o cristão é purificado de vícios ocultos pelo sentimento de humildade⁷⁷. Além disso, o destaque dado no texto de Isidoro à humildade relaciona-se a uma tradição clássica que vincula o ideal de desapego típico das coordenadas epicuristas à prática de uma vida social “elevada”⁷⁸. Além disso, a *humilitas*, tratada aos moldes de uma filantropia política é marca de escritos romanos de um período antecedente, por exemplo, as considerações dos panegíricos de Sêneca sobre Nero e de Plínio acerca de Trajano.⁷⁹ Desta maneira, torna-se

⁷⁵ A palavra *virtude* vem do latim *vir* que designa “o homem”, “o varão”. *Virtus* é “poder”, “força”, “capacidade”. O termo grego *arete* significa “qualidade de excelência”, “mérito”. Portanto, o homem virtuoso nada tem de frágil, ao contrário, virtude é a capacidade de ação, é potência. A noção de virtude supõe a coragem de assumir os valores escolhidos e enfrentar os obstáculos que dificultam a ação. Por isso, a virtuosidade não se restringe a apenas um ato moral, mas consiste na repetição e continuidade do agir moral.

⁷⁶ Cf. FRIGHETTO, R. Los monjes *uiri sancti* según la regra monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII). **Pecia**, Paris, n.13, 2007.

⁷⁷ *Isid.*, *Sent.*, III, 23, 2, p. 455.

⁷⁸ Segundo Agostinho de Hipona, um alto grau de virtude é quando a vontade ordena cada fim segundo seu valor exato e o ama conforme o que ele merece, deste modo, o homem leva uma vida moral tão perfeita quanto possível. Sua vida toda é feita de caridade. In: GILSON, E. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. São Paulo: Discurso editorial, 2006, p.319

importante para Isidoro discutir a humildade em um texto de instrução moral à política, já que carrega consigo elementos partícipes de sua formação intelecto-religiosa, como o epicurismo e suas considerações sobre o desprezo à matéria, bem acomodado ao desapego cristão ao “reino deste mundo”, e também por fazer parte de uma associação, como apontamos já característica do universo romano baixo-imperial.

Outro destaque é a justiça. Essa virtude é trabalhada por Isidoro nas *Sentenças* e sua pertinência é evidente já que é bastante citada. Num primeiro plano por ser característica marcante de Deus, um ser Justo, que tudo sabe e em tudo está e que por isso age justamente, vide as inúmeras citações da justiça divina do antigo testamento, principalmente, que marca a caracterização de Deus como árbitro dos homens na terra e incapacitado de errar, (tudo sabe, tudo vê), portanto, sempre atua com justiça.

A *Iustitia* é a virtude que predomina e que cerceia todo o texto de Isidoro, nela esta contida a idéia dos romanos de que é através da *iustitia* que se chega à *prudentia*. A Justiça pressupõe um juízo de valor, que se baseia em *Sentenças*: na lei natural, na qual o ser humano é criatura divina; na lei escrita e local, no caso a *Lex Visigothorum*, que submete o rei e sua política⁸⁰:

É justo que o príncipe obedeça a suas leis⁸¹

E na realidade prática:

O que usa retamente a autoridade real estabelece a norma da justiça com os feitos mais que com as palavras.⁸²

⁷⁹ Vide GERVÁS, M.J. R. **Propaganda Política Y Opinión Pública em los panegíricos latinos Del Bajo Império**. Salamanca; Universidade de Salamanca, 1991, p. 15-70

⁸⁰ Em *Etimologias*, Isidoro apresenta um programa das sete artes liberais e expõe um vocabulário de ciência, firmando a crença de que os nomes são a chave da natureza das coisas e que a cultura profana é necessária para a boa compreensão das escrituras. Nesta obra as virtudes também são destacadas: “*regia virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est...*”. In: *Isid., Etym.*, 9,3,5. Vide, também, DIAZ Y DIAZ, M. *Op. cit.*

⁸¹ *Isid., Sent.*, III, 51, 1, p. 499: <<*Iustum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebebat*>>.

⁸² *Isid., Sent.*, III, 49, 2, p. 496: <<*Qui recte utitur regni potestate, formam iustitiae factis magis quam verbis instituit*>>.

Quem não une a prudência à simplicidade é, em frase do profeta, pomba estúpida sem coração. Pomba, porque é simples, mas não tem coração, porque desconhece a prudência⁸³;

Os justos aceitam de bom grado quantas correções lhes fazem por suas faltas...⁸⁴.

A *iustitia* congrega outras virtudes: o cristão justo é clemente, sabe perdoar, não busca a glória que não corresponde a seus merecimentos, é misericordioso, tem paciência, obedece às leis, é um bom juiz⁸⁵. Temos, portanto, *clementia*, *misericordia*, *patientia* acopladas a idéia de *iustitia*, dentro da ordenação de conduta de Isidoro⁸⁶.

A *fides*⁸⁷ é um elemento que denota a conduta guiada pela razão, por uma constante vigilância do caráter, pelo amparo na observância às leis e ao compromisso firmado com os demais homens e na ignorância das paixões individuais. Essa virtude é outra marca da herança clássica na formação do pensamento de Isidoro que invoca Políbio e às práticas políticas romanas que faziam da *patria potestas* uma noção social característica, para reelaborá-las à luz de preceitos cristãos que também marcam o compromisso de pacto, originando assim uma argumentação sobre a *fides* de relevante pertinência na instrução da sociedade política hispano-visigoda.

⁸³ *Isid., Sent., III, 5, 8, p. 409: <<Qui prudentiam simplicitati non miscet, iuxta prophetam, columba est seducta, non habens cor. Sed ideo columba, quia simplex; ideo autem cor non habens, quia ignara prudentiae est>>.*

⁸⁴ *Isid., Sent., III, 32, 6, p.467: <<Salubriter accipiunt iusti, quotis de suis excessibus arguuntur>>.*

⁸⁵ “Pois sabemos que a tribulação produz a paciência, a paciência prova a fidelidade e, a fidelidade comprovada produz a esperança”. **Romanos 5, 3-4**. A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson, p.1453

⁸⁶ **Agostinho de Hipona**, que conhece a definição ciceroniana de justiça (*virtus qua sua cuique tribuntur*), opõe-se à justiça cristã que exige o uso das coisas para o bem..

⁸⁷ A *fides* é um juramento que compromete ambas as partes na observância de um pacto “bem firme”. Os romanos consideravam-se e eram considerados, segundo o testemunho de Políbio, como povo que “respeita o seu dever, pela própria fidelidade decorrente do seu juramento”. É nesta *fides* romana que estava uma parte da explicação da espantosa capacidade de congregar os povos sob a sua égide. O passado de Roma é apresentado como um modelo das mais altas virtudes. Encontramos este conceito na base da vida de um povo que entendia, na época de Cícero, que era pela *fides* e pela *potestas* que as províncias lhe estavam unidas. A *pietas* traz consigo o sentimento de obrigação para com aqueles a quem o homem está ligado por natureza (pais, filhos, parentes). Liga entre si os membros da comunidade familiar, unidos sob a égide da *patria potestas* e projetada no pretérito pelo culto dos antepassados. Está, pois, firmada nos sentimentos religiosos dos romanos. In: PEREIRA, M. H. da R. **Estudos de história da cultura clássica**. Lisboa: 1993. p. 318-330.

Nas *Sentenças* é destacado que o fiel é aquele que observa os preceitos do cristianismo, as sanções legais, já o infiel é aquele que peca e que sucumbe ao vício, sendo deste modo, um mau súdito. Isidoro atrela a *fides* à prática das noções cristãs de uma vida fiel, mais pormenorizadamente, a imitação do comportamento de Cristo. No entanto, a *fides* só é legítima se além de uma correção cristã existir o respeito e cumprimento das leis. Essa afirmação da lei perante a sociedade política hispano-visigoda é um indício de que Isidoro tinha noção de que sua teorização necessitava de um amparo prático.

A misericórdia é plausível de ser destacada também, pois, entendemos que faz parte da prática da justiça e de afirmação do ideal cristão. O rei hispano-visigodo misericordioso⁸⁸ é testemunha de um contexto político influenciado decisivamente pelo cristianismo. A punição de rebeldes e/ou usurpadores era, costumeiramente, violenta e humilhante. Comuns, também, eram deposições de reis através do assassinio. A misericórdia, aparecendo na prática política hispano-visigoda, demonstra a aceitação dos princípios cristãos e a maior projeção da autoridade do grupo religioso na política⁸⁹. Também congrega uma “civilidade” aos hispano-romanos, lembrando os romanos e seus imperadores.

Em muitos se descobre o delito de conspirar contra os príncipes, mas como Deus quer pôr à prova a clemência dos soberanos, àqueles lhes permite por ciladas e a estes não os abandona (...) ⁹⁰;

O servo de Deus perde suas virtudes quando as dá a conhecer por desejo de vã glória....mas se purificam deste vício oculto com o sentimento de humildade. ⁹¹;

Alguns, por imprudente ostentação de virtude, reincidem em vícios; outros, enquanto deploram o incentivo dos vícios, se recuperam com mais vigor da sua fraqueza graças à humildade....e nisto consiste a humildade: que une um homem a Deus. ⁹².

⁸⁸ A *pietas* é uma virtude que acentuadamente reforça a unidade e a pessoa do rei perante sua sociedade política. Partindo de uma raiz religiosa, a *pietas*, entre os romanos, professava um sentido de ligação entre os homens de mesmo sangue, ou seja, membros familiares, uma tradição de culto aos antepassados, na qual a família reúne-se pela *patria potestas*. *Ibid.*, p.327

⁸⁹ Lembramos que apoio ou oposição na *Hispania* significa aproximação ou distanciamento entre clãs políticos, originários de laços familiares e territoriais.

⁹⁰ *Isid., Sent., III, 50, 2, p. 497: <<multi adversus principes coniurationis crimine deteguntur, sed probare volens Deus clementiam principum, illos male cogitare permittit, istos non deserit>>.*

⁹¹ *Isid., Sent., III, 23, 9, p. 455: <<dei servum virtutes suas, dum vanae gloriae studio prodiderit perdere... seda b huius sobreptionis malo humilitatis compuctione purgantur>>.*

⁹² *Isid., Sent., III, 23, 13, p. 456: <<Quidam per incautam virtutum iactantiam relabuntur ad vitia; et quidam, dum vitiorum impulsu frequenter plangunt, de ipsa infirmitate per humilitatem validus convalescunt>>.*

A glória é uma virtude que serve para aperfeiçoar a pessoa do rei, dando a ele a conotação de destaque entre os demais e, também, um atributo restrito, na obra de Isidoro de que nos utilizamos, ao reino e ao rei. A glória é o reconhecimento público⁹³. Ela confere confirmação da legitimidade de usufruto do trono pelo rei, pois, uma vez o rei reconhecido como glorioso – e isto só pode ser feito pela comunidade política, ou seja, demais nobres, laicos e religiosos – é denunciado, explicitamente, que este rei agrada à sua sociedade e cumpre, portanto, com suas funções políticas. Além disso, recebendo a glória, o monarca incute sobre seu clã o estigma da bonança, da fortuna, da posição destacada na política⁹⁴. A glória se reflete sobre a *gens* e se torna sua herança;

O que no mundo governa bem temporalmente reina sem fim na eternidade e a glória deste século se transforma em glória eterna⁹⁵

Ainda quando os reis da terra se vejam mais elevados que os demais, reconheçam, que são de condição mortal, e não ponderem a glória do reino a que são exaltados no século....se pois, hão de carecer da glória desta vida, realizem aquelas obras que depois da morte serão seu eterno patrimônio.⁹⁶

Nesta fala de Isidoro percebemos a definição da função do rei. Além disso, o rei, além de governar suas próprias paixões e viver segundo um varão justo, deve dirigir os súditos, como um mestre de virtudes:

Os reis têm recebido este nome por obrar com retidão e, assim, a pessoa apenas conserva o nome de rei se obra retamente, caso peque, perde-o. Por isso, lemos nas sagradas Escrituras que os varões santos se chamam também de reis, porque obram com retidão, governam com acerto seus próprios sentidos e dominam os movimentos desordenados com o bom juízo da razão⁹⁷.

⁹³ PEREIRA, M. H. da R. *Op. cit.* p. 333.

⁹⁴ *Isid., Hist.*, p. 277: <<O gloriosíssimo Suinthila... alcançou por seu feliz êxito a glória do triunfo superior aos demais reis, já que foi o primeiro que obteve o poder monárquico sobre toda a Hispania Peninsular... aumentou naquela batalha a glória de seu valor...>>.

⁹⁵ *Isid., Sent.*, III, 48, 6, p. 494: <<*Qui intra saeculum bene temporaliter imperat, sine fine in perpetuum regnat; et gloria saeculi huius ad aeternam transmeat gloriam*>>.

⁹⁶ *Isid., Sent.*, III, 48, 9, p.495: <<*Dum mundi reges sublimiores se ceteris sentiunt, mortales tamen se esse agnoscant; nec regni gloriam qua in saeculo sublimantur aspiciant... si ergo carebunt huius temporis gloria, illa agant quae post finem sine fine possideant*>>.

⁹⁷ *Isid., Sent.*, III, 48, 7, p. 494: <<*reges a recte agendo vocanti sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Nam et viros sanctos proinde reges vocari in sacris eloquiis invenimus eo quod recte agant, sensusque proprios bene regant, et motus resistentes sibi rationabili discretionem componant. Recte enim illi reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subiectos, bene regendo modificare noverunt*>>.

A concepção política grega parte do pressuposto de que existe um modelo de governante ideal, capaz de ser educado para o exercício correto de suas funções públicas. Trata-se de uma concepção normativa e prescritiva porque estabelece normas e indica caminhos para distinguir o bom governante da ação política corrompida. Tanto na teoria da política romana – como a de Cícero, ainda na Antiguidade – quanto na teoria política medieval, é mantida a preocupação normativa que prevalece no pensamento grego. Neste sentido, também no tardo-antigo e na Idade Média se busca definir as virtudes do rei justo e bom. O Tardo-Antigo e a Idade Média produzem teorias políticas que enfatizam a supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal e toda ação se acha atrelada à ordem moral cristã.

O momento mais comum em que o mecanismo da legitimação entra em funcionamento é o da crise. A desestruturação sempre foi um instante cheio de possibilidades para que um seguimento da sociedade pudesse apresentar uma defesa de sua nova situação. Como o poder medieval tem uma condição de ascendência⁹⁸, quando ocorre a usurpação, a tomada ou mesmo a troca do governante, o sistema de mentalidade pede que essa situação seja explicada. A explicação acompanha não somente uma colocação simples, apresenta também a inserção de particularidades e posições que beneficiem o grupo à frente da mudança. A perturbação do sistema abre a possibilidade de grupos absorverem a situação anterior e fazerem uso do momento para estruturar suas próprias aspirações e necessidades. Em momentos de vazio de poder ocorre a rápida criação de representações para preencher esses espaços:

O rei virtuoso mais facilmente se afasta do delito para dirigir-se à justiça do que abandona a justiça para entregar-se ao delito, a fim de que conheça que o segundo é uma desgraça fortuita e o primeiro constitui seu ideal.”⁹⁹.

Isidoro ainda crê que a existência do vício, do pecado serve como oportunidade para apurar as virtudes:

É necessário que o justo seja solicitado pelo vício e fustigado pelo sofrimento, para que, enquanto o vício lhe assedia, não se enfraqueça em suas virtudes”¹⁰⁰.

⁹⁸ *Isid., Sent., III, 47, 1, p. 492: <<propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis...>>*

⁹⁹ *Isid., Sent., III, 50, 4, p. 497: <<Bonus rex facilius ad iustitiam a delicto regreditur quam de iustitia ad delictum transfetur, ut noveris hic esse casum, illic propositum>>.*

¹⁰⁰ *Isid., Sent., III, 2, 2, p. 400 <<Valde necessarium est iustum in hac vita et vitiis tentari, et verberari flagelo, ut dum vitiis pulsatur, de virtutibus non superbiat>>.*

Ser virtuoso, portanto, faz parte de um aperfeiçoamento do homem. Instigado a pecar, esmera-se em resistir e, nesse exercício de oposição, faz brotar o que há de melhor em si: as virtudes. Virtuosidade é uma característica que se aflora pela insistência, pela dedicação, pela repetição.

1.1.2. 2 Reforço da Centralização:

Além da argumentação em torno das virtudes, outra característica marca a produção literária de Isidoro que corrobora a idéia de *fidelitas*. A regra monástica do bispo sevilhano¹⁰¹, na qual a sociedade de monges é conclamada a se dirigir ao abade e a respeitar sua figura como destacada das demais, mesmo o ascetismo veementemente sendo pregado como pressuposto de vida no mosteiro, demonstra que Isidoro atrela a funcionabilidade social à centralização. Além da Regra, notamos em outras produções literárias de Isidoro essa afirmação de que deve existir uma figura política que centralize a sociedade, e que verta de si um espelho de ações. Em *Histórias* critica a divisão do reino entre Liuva e Leovigildo baseado na afirmação de que apenas um poder central e único pode gerir o reino¹⁰². Porém, das obras isidorianas, *Sentenças* é a que demonstra de forma bastante didática e explícita a concepção sobre a fidelidade que Isidoro professa. Este documento será nosso objeto de análise no próximo capítulo. A força dos laços pessoais entre os membros da sociedade política hispano-visigoda em prol da unidade do reino será, pois, fomentada por Isidoro através da doutrina cristã.

Propomos analisar a regra monástica de Isidoro e a presença de concepções presentes nesta obra no texto político que redige em *Sentenças*. Na *Regra*, podemos notar a influência que a educação recebida por Isidoro reflete em suas concepções pessoais e políticas. Há, ainda, a presença de instruções aos monges para terem cuidado e atenção com os livros e, no caso de dúvidas ou questões não compreendidas nas leituras, caberia ao abade e aos mais velhos do cenóbio, por sua experiência e exemplo, aconselhar. Percebemos neste ponto a questão de respeito às hierarquias – de maneira mais direta, ao

¹⁰¹ Por volta dos 30 anos, Isidoro é nomeado abade do mosteiro sevilhano. Em 619, compõe as *Regras*, demonstrando uma sistematização clara, precisa e completa das tradições e costumes da vida monástica. É notável a semelhança com a regra de São Bento, devido a utilizarem as mesmas fontes eclesiásticas para discorrerem sobre a disciplina e a moral. In: CADIZ, L. M. de. **Historia de la literatura patristica**. Buenos Aires: Editorial Novo, 1954. p. 553.

¹⁰² Em *Historia Gothorum*, Isidoro defende a unicidade do poder no alcance da perfeição, criticando a divisão do poder entre Liuva e seu irmão Leovigildo: “*sicque regnum duos capuit, dum nulla potestas patiens consortis sit*. In: *Isid., Hist.*, p. 252.

abade – demonstrando a presença de elementos comuns à tradição pastrística como também à relação com a tradição clássica¹⁰³.

Cita-se:

A respeito de questões que se lêem e talvez não se compreendam, cada monge consultará o abade na conferência ou depois da véspera, e uma vez lida a passagem em público, do abade receberá a explicação, de modo que, enquanto se expõe a explicação a um, os demais escutem (...) ¹⁰⁴.

Buscando um sentido nestas orientações, distinguimos a proposta de unidade à volta do abade, sugerida por Isidoro. O abade não seria apenas o mestre disciplinar, mas também intelectual. Há um compromisso, em nosso entender, da comunidade de monges do cenóbio, de respeitar a figura do abade e de zelar pelo bem-comum da vida no mosteiro através da observância da disciplina, do caminho à sabedoria – através do estudo – e da confiança no abade. Esta confiança também é resultado das virtudes que o abade deveria possuir:

Deve-se eleger um abade que seja experiente na observação da vida religiosa e notável pelas provas dadas de paciência e humildade, e que, além disso, tenha exercido uma vida laboriosa; que seja, inclusive, de uma idade, que passada sua juventude adquira maturidade, pois deste modo os mais velhos não o desrespeitarão tanto por sua idade como também por sua probidade de costumes. ¹⁰⁵.

Há uma semelhança nesta construção à volta do abade com a feita por Isidoro ao redor do rei. Vejamos *Sentenças*, e a maneira que Isidoro se refere ao príncipe:

¹⁰³ FRIGHETTO, R. Los monjes *uiri sancti* según la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII). *Pecia*, n.13, Paris, 2008.

¹⁰⁴ ISIDORO DE SEVILLA. **Regra monástica** (*Regula Isidori*). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. Edição crítica de Julio Campos e Ismael Roca. (Santos Padres Españoles, II). p.103: <<De iis autem quaestionibus quae leguntur nec forte intelleguntur unusquisque fratrum aut in conlatione aut post uesperam abbatem interrogabit et recitata in loco lectione abbe o expositionem suscipiat, ita ut dum uni exponitur celeri audiant>>.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.92: <<Abba interea deligendus est institutione sanctae uitae duratus atque inspectus patientiae et humilitatis experimentis, qui etiam et pere exercitum uitam laboriosam tolerauit. Ac transcendens aetatem adulescentiae in iuuentute sua senectutem tetigerit; ac transcendens aetatem adulescentiae in iuuentute sua senectutem tetigerit; cui et maiores non dedignentur parere obediens ei, tam pro aetate quam etiam pro morum probitate>>.

O que usa devidamente a autoridade real deve favorecer a todos, de modo que quanto mais brilhe pela excelência da honra, seja mais humilde interiormente, tomando por modelo a humildade de Davi.¹⁰⁶;

Deus concedeu aos príncipes a soberania para o governo dos povos, desejou que eles estivessem à frente de quem comparte da mesma sorte de nascer e morrer. Portanto, o principado deve favorecer ao povo e não prejudicá-lo, não oprimi-lo com tirania, mas velar por ele sendo condescendente, a fim de que este seu distintivo do poder seja verdadeiramente útil e empregue o dom de Deus para proteger os membros de Cristo.¹⁰⁷;

Os reis com seu exemplo facilmente ou edificam a vida dos súditos ou a arruinam, por isso é preciso que o príncipe não peque a fim de que não constitua um estímulo para o vício sua desenfreada licença de pecar.¹⁰⁸.

Utilizando os textos bíblicos, os quais nesse período têm uma conotação jurídica, ou seja, configuram-se como a principal fonte de argumentação política e de jurisprudência, os teóricos régios criam a idéia de que o ofício real é uma concessão divina. O rei é o vicário de Deus, tendo uma estreita e particular comunicação com o mesmo, sendo seu lugar-tenente na terra. Função que se torna plena com o ungimento, que é a materialização da delegação de poder feita por Deus através de uma cerimônia que apresenta fisicamente e simbolicamente a transformação da natureza do rei em sua condição de *Gratia Dei*¹⁰⁹.

A transformação da natureza do rei deveria acontecer para que entre seus pares ele não fosse somente um homem normal, mas portador de uma diferenciação¹¹⁰. Deste modo,

¹⁰⁶ *Isid., Sent.*, III, 49, 1, p. 496: <<*qui recte utitur regni potestate, ita se praetare omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, proponens sibi exemplum humilitatis David*>>.

¹⁰⁷ *Isid., Sent.*, III, 50, 3, p.497: <<*Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, illis eos praeesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, nin nocere; nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut veres it utile hoc potestatis insigne et dono Dei pro tutione utantur membrorum Christi*>>.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.498: <<*Reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant, vel subuertunt, ideoque principem non oportet delinquere, ne formam peccandi faciat peccati eius impunita licentia*>>.

¹⁰⁹ A realeza hispano-visigoda expressava uma necessidade de uma autoridade forte para guiar a marcha a anexações territoriais, por exemplo, para instalar fronteiras e garantir prestígio e riquezas através de conquistas. A exemplo do imperador romano, a realeza acumulou um poder que, inicialmente pequeno, torna-se bastante considerável. Apesar disso, conservou a concepção personalista da realeza, levando à identificação da pessoa do rei com a instituição.

¹¹⁰ Verificamos, portanto, que desde o século VI, os reinos romano-germânicos ocidentais, denominação esta relacionada à manutenção de certos elementos políticos e jurídicos vinculados à tradição baixo-imperial romana por parte dos reis germânicos, começam a construir uma imagem do *rex* que visava acima de tudo a posicioná-lo num patamar superior, pelo menos em termos teóricos, ao dos demais membros da nobreza laica e eclesiástica. Era fundamental elevar a posição do rei de simples *primus inter pares* para colocá-lo num papel preponderante dentro do corpo sócio-político dos reinos romano-germânicos. Esta tarefa teorizante terá uma vertente sacralizadora e será levada a cabo pelo episcopado tardo-antigo ocidental, cujo apoio à instituição régia será essencial para o fortalecimento da figura do rei. (FRIGHETTO, R. *Cultura...*, p.59).

o que se verifica é que há uma demanda por concretizar uma legitimação de poder, justamente porque o contexto verte instabilidade e tensão. A monarquia, portanto, é mostrada pela teoria política como uma instituição necessária. Sua existência torna benéfico o destino do reino, pois ela regula a sociedade, não apenas nas relações sociais pautadas na manutenção da tradição e cumprimento das leis, mas sobretudo na orquestração espiritual do “povo” cristão, obrando para que este seja virtuoso e esteja em consonância com os desígnios de Deus.

1.2 Sociedade Política

O público que recebia a influência de Isidoro era constituído por nobres laicos e eclesiásticos que configuravam o estrato social que influenciava nas decisões políticas na *Hispania*. Contudo, a nobreza não era um grupo homogêneo, ao contrário, dividia-se em clãs com interesses diversos e influências entrelaçadas à geografia física da Península. Para entendermos melhor essa sociedade política explicaremos a origem deste poder aristocrático. Como era de se esperar, a Antiguidade Tardia não se desvinculou de muitas tradições herdadas dos romanos como, por exemplo, a posse da terra como vínculo ao poder. Quando falamos de herança, não estamos nos referindo a apropriação, mas ao conceito de transformação, que é mais completo, uma vez que percebe essas práticas repetidas pela tradição não como imitações de usos precedentes, mas como uma maneira peculiar de utilizar elementos de uma mesma manifestação¹¹¹. Neste sentido, a sociedade hispano-visigoda do tardo-antigo é um espaço de práticas tradicionais que se transformaram através de novas nuances.

Na Península Ibérica, nesta época, a agricultura representou o setor básico de toda a produção de bens. Junto à permanência de estabelecimentos agrícolas afastados e isolados da grande propriedade agrária – a *villa* típica do Baixo Império – se detectam, com frequência, pequenos núcleos rurais habitados. É com relação à terra, portanto, que se pode analisar a estrutura da sociedade na *Hispania* neste período¹¹²

¹¹¹ Cf. POHL, W. *Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in Late Antiquity*. Nova Iorque: Brill, 1997. Esse trabalho é resultado do Scientific Programme of the European Science Foundation. O projeto iniciado em 1993 prevê uma abordagem interdisciplinar da ciência e quebra de particularismos intelectuais galgados na tradição regional de se fazer história, como a tradição alemã, italiana, francesa, espanhola e britânica. Participantes destes países dividem o mérito por tratar a degradação do Império Romano não mais como uma queda, ou um desaparecimento, mas como um processo de contínua transformação. Deste livro tiramos nosso embasamento para defender o conceito de transformação.

¹¹² GARCÍA MORENO, L. A. Op. Cit., p.380.

O grupo dirigente da sociedade peninsular era constituído pela aristocracia fundiária laica – os denominados *potentes*, *seniores* ou *maiores loci* – e eclesiástica. A origem dessa aristocracia da terra está nos epígonos da antiga aristocracia senatorial tardo-romana – cuja análise prosopográfica demonstra que conseguiram sobreviver às adversidades do século V – e nos membros da antiga nobreza gentílica germânica, que após o assentamento se converteram em grandes proprietários no estilo tardo-romano. O poder socioeconômico desta poderosa aristocracia se baseava na posse de um número grande de propriedades fundiárias¹¹³.

O estamento superior da sociedade hispano-visigoda incluía também os membros da hierarquia da Igreja¹¹⁴. Durante o Reino visigodo-ariano os bispos eram os chefes naturais da majoritaria população católica e seu papel na sociedade tornou-se de primordial importância. Os bispos¹¹⁵ eram favorecidos pela concessão pessoal ao serviço da Igreja, pela imunidade tributária e de outros encargos, pelo direito de asilo eclesiástico, etc. Por isso o episcopado foi aumentando paulatinamente no período do reino de Toledo e suas funções ou prerrogativas dentro do aparato administrativo do reino, substituindo muitas vezes funcionários laicos, também.

Os bispos erigiram-se em conselheiros e censores dos soberanos em todos os domínios, tentando transformar em leis civis os cânones dos concílios, enquanto que reis,

¹¹³ Na base da hierarquia nobiliárquica, segundo as fontes tardo-antigas, encontramos as famílias nobres, que mantinham os seus poderes sócio-políticos numa esfera local, mas que se encontravam afastadas dos núcleos palatino e administrativo, ficando, portanto, afastadas das decisões políticas tomadas junto ao centro do poder político dos reinos romano-germânicos ocidentais. Porém, estas famílias buscavam no patronato de mosteiros e oratórios a possibilidade de permanecerem vinculadas à ideologia cristã e, conseqüentemente, relacionarem-se com os demais membros da nobreza e com a realeza através de vínculos de *fidelitas* e de auxílio militar, visando, por certo, à possibilidade de acúmulo de bens patrimoniais. In: FRIGHETTO, R. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000. p.129.

¹¹⁴ Com freqüência, naquelas propriedades fundiárias laicas, fundaram-se mosteiros afastados de qualquer reconhecimento eclesiástico. Tais Igrejas e mosteiros próprios asseguravam a seus fundadores certas rendas, uma maior dependência dos camponeses de seus domínios e as imunidades próprias da propriedade eclesiástica. In: ORLANDIS, J. **La vida en España en tiempo de los godos**. Madrid: Rialp, 2006. p.30

¹¹⁵ A prosopografia demonstra o pertencimento às mesmas famílias tanto de bispos como de detentores de altos cargos no reino. A propriedade do antigo domínio laico ao se transformar em mosteiro contava com o antigo dono e sua família nos altos postos da hierarquia eclesiástica, transformando as antigas dependências pessoais em pactos de obediência à regra e ao abade. No século VII, inicia-se o surgimento de uma rede de paróquias rurais. Isso se deve à extensão da estruturação da grande propriedade em unidades autônomas de exploração, trabalhadas por camponeses assentados. In: GARCIA MORENO, L.A. *Op. Cit.* p. 386.

mesmo já católicos, nomeavam bispos e presidiam àqueles mesmos concílios. Na Hispania, as assembléias conciliares eram, no século VII, o verdadeiro “parlamento” do reino visigótico. Desse modo, Tanto Leandro quanto Isidoro, duas personalidades influentes junto aos reis, considerados conselheiros da monarquia, dirigiam sua fala ao rei e seu grupo palaciano, os nobres que exerciam funções administrativas junto à sede da monarquia, o palácio real, como também, por que não, extendiam sua fala aos demais nobres, claro que respeitadas as devidas proporções de impacto.

Discorreremos sobre a origem do poder econômico dessa aristocracia, é conveniente que seja exposto como este poder econômico se convertia em poder político. A nobreza de sangue se agregou a outros indivíduos e, através de serviços prestados ao rei e consequente aquisição do poder econômico (por meio de doações de vastos domínios) e do poder político (por meio da delegação de comandos e da concessão de privilégios), vinculou-se ao soberano.

A teoria política dirige-se à sociedade política hispano-visigoda, a qual a nobreza constitui. O elemento que define um partícipe da comunidade política é o elemento “nobreza” na perspectiva que já foi apresentada de manutenção de poderes herdados da elite senatorial romana, da elite de sangue godo e do poderio econômico da posse de propriedades e, em alguns casos, de potencial militar. Para além disso, no entanto, está a questão da autoridade dentro dessa sociedade política. O que provê autoridade dentro dessa sociedade política composta pela nobreza? Os indícios não são claros por tratarmos de um período de transição, ao qual cabem mais cuidados, e que não verte uma resposta única, senão um conjunto de características. Dentre estas, a que se sobrepõe é a erudição. Deter o aparato cultural neste contexto é dominar a leitura e a articulação política que os clássicos gregos tão bem estruturaram no mundo clássico e que os romanos praticaram. Como anteriormente expomos no texto, é nos quadros clericais que a cultura disseminou-se por serem os mosteiros, principalmente, o ambiente de conservação de obras literárias e o clero ilustrado a população “intelectual” neste contexto¹¹⁶. Desse modo, podemos verificar

¹¹⁶ Entre a aristocracia laica havia também os letrados, os articuladores da erudição junto à prática política. Uma prova da ilustração de laicos é o epistolário do conde Búlgar. As cartas mais antigas de Búlgar, escritas em torno do ano 610, permitem apreciar até que ponto os homens públicos e socialmente relevantes enfrentavam a luta pelo poder entre as facções e clãs políticos hispano-visigodos. Búlgar, segundo todos os indícios, havia sido um homem fiel a Recaredo e a seu filho Liuva II e desempenhou importantes funções como conde de alguma cidade ou governador provincial da Septimania ou Gália Narbonense. Com o assassinato de Liuva II, Búlgar perdeu seu cargo público e passou a ser perseguido por Witérico. Esta perseguição é tema de três cartas de Búlgar dirigidas ao bispo Agapio, ao metropolitano Sergio de Narbona e ao rei Gundemaro, que havia ocupado o trono depois do desastroso fim de Witérico. A aristocracia que compunha o ofício palaciano – cumprindo funções administrativas, de fisco e de cunho legal – também exigia alguma ilustração. Entre os reis,

que a autoridade do bispo – mais um dentre os nobres – é concebida para além do sentido religioso, diríamos mais, ela estaria centrada no domínio intelectual, na posse de uma bagagem cultural diferenciada dos demais, provida pelo ambiente de preparação pastoral, instrução política e administrativa recebida do estudo – condição *sine qua non* para a consagração religiosa. É claro que o clero não é homogêneo neste quesito, há diferentes graus de instrução e erudição na própria instituição da qual fazem parte. Quando tratamos de autoridade política, no entanto, referenciamo-nos aos grandes expoentes como Leandro e Isidoro de Sevilha, Bráulio de Zaragoza, Ildefonso de Toledo. Nomes que se tornaram conhecidos por sua atuação política.

A unidade é uma construção feita para este corpo social. Vejamos o ambiente em que essa idéia é reforçada: os Concílios. Estes são reuniões dos elementos que articulam a política Hispano-visigoda. O rei reúne-se, cercado dos grandes do reino, com os bispos para deliberar acerca de cânones, que têm efeito de lei e que tratam de questões particulares do clero, mas também, especialmente, de problemas existentes no relacionamento da sociedade política. Como exemplo, percebemos os concílios evocando concórdia, unidade¹¹⁷; em outros momentos, tocando na inviolabilidade da descendência do rei¹¹⁸; ainda em outros, determinando penas aos inimigos do reino¹¹⁹. Ao fim e ao cabo, todo este corpo aristocrático, incluindo o rei e os bispos, participava da formação do discurso político em questão em nossa análise do discurso acerca da unidade. A idéia de *Fidelitas*, professada por Isidoro, tem sim suas raízes em sua formação intelectual, em sua história peculiar de vida – a quebra da unidade familiar –, em sua comunhão com o ambiente monástico – a unidade e concórdia das regras –, na influência do irmão Leandro, nas deliberações do III Concílio, que sinalizavam uma necessidade de unidade e compromisso mútuo, e também, não podemos nos esquecer do valimento que o grupo de agentes políticos possuía na prática sócio-política.

temos Sisebuto, que, segundo a crônica de Fredegario, era um “varão sábio”. Segundo Isidoro, Sisebuto fora “brilhante na palavra, douto em seus pensamentos e bastante instruído em conhecimentos literários”. A ele, Isidoro dedica *Etimologias* e a seu pedido Isidoro compõe *Liber de natura rerum*, um tratado acerca do universo. Sisebuto além de impulsionar a produção literária no VII século, também escreveu obras de considerável envergadura, que o destacam no campo da cultura laica. O *Liber rotarum* ou *carmen de luna* é um poema, em sessenta e um hexâmetros, em que explica o eclipse da lua em critérios científicos. Mas a principal obra de Sisebuto foi um tratado hagiográfico sobre a vida de São Desidério, um bispo de Borgonha perseguido e morto. In: ORLANDIS, J. *Historia...*, p.377-394

¹¹⁷ *Conc. IV Tol.*, a.633, c.75

¹¹⁸ *Cf. Conc. V Tol.*, a.636, c.2 ; *Conc. VI Tol.*, a.638, c. 16.

¹¹⁹ *Conc. IV Tol.*, a.633, c.75

A unidade política passa necessariamente por uma unidade religiosa, na qual o cristianismo seria a única forma verdadeira de conciliação entre os poderes político e religioso¹²⁰. O *rex/princeps christianus sacratissimus* dos reinos romano-germânicos do período tardo-antigo obedece a uma evolução ideológica e institucional amplamente vinculada a todo o processo histórico do ocidente tardo-antigo¹²¹.

A unidade é sagrada e é buscada em diversas formas, seja em concílios, sínodos e outros meios de codificação civil, seja no discurso da Igreja sobre as virtudes régias, a unção e delegação de Deus de poder ao rei. A monarquia congrega em si o exemplo, a luz que os súditos devem seguir: a unidade á volta de um rei cristão, católico e virtuoso.

A dicotomia entre o fato do poder emanar de Deus e, ao mesmo tempo, o poder na Terra ser fragmentado entre vários nobres ou herdeiros das famílias senatoriais romanas ou de estirpe nobre goda, sensibilizava a unidade territorial do reino, já que havia uma tendência à fragmentação do poder em vários poderes regionais sob a linhagem destas famílias. O cristianismo traz coesão, mesmo o poder estando fragmentado nas mãos de vários nobres – todos eles ditos cristãos –, os quais devem ter um comportamento padrão, que segue os princípios do cristianismo e que está sob o julgamento da divindade a qual, se desaprovar suas atitudes, irá puni-los. Mas, só o medo de agir contra os princípios propagados pela Igreja como moralmente corretos não conteria a fragmentação ou a tendência de autonomia destes poderes regionais. Um tipo mais acentuado de compromisso fez-se necessário. É exatamente neste ponto que o juramento de fidelidade prestado ao rei se insere. Ao mesmo tempo em que o soberano jura ao seu povo manter-se na linha das virtudes, denunciando uma aliança não apenas de sua pessoa, mas também da política de seu governo, com os súditos, o séquito recebe uma garantia pública, jurídica e social, por parte da realeza, de proteção e manutenção de seus poderes. A nobreza, por sua vez, a fim de garantir as vantagens do pacto, firma com o rei o compromisso de zelar pela unidade, ou seja, assegurar o bem-comum. Assim, podemos afirmar que a monarquia foi a única instituição política claramente definida e regulada na história visigoda e qualquer outra que possamos mencionar foi ou instrumento político da monarquia ou, em função das relações de força com o clero e a aristocracia, mecanismo de limitação política¹²².

¹²⁰ A realeza hispano-visigoda expressava uma necessidade de uma autoridade forte para guiar a marcha a anexações territoriais, por exemplo, para instalar fronteiras e garantir prestígio e riquezas através de conquistas. Como exemplo do imperador romano, a realeza acumulou um poder que, inicialmente pequeno, torna-se bastante considerável. Apesar disso, conservou a concepção personalista da realeza, levando à identificação da pessoa do rei com a instituição.

¹²¹ FRIGHETTO, R. *Cultura...*, p.126-127.

2. CONTEXTO POLÍTICO

2.1 Um reino em formação

O contexto da *Hispania* – do nascimento, juventude e vida adulta de Isidoro – manteve-se instável em sua maioria, por meio de crises políticas e religiosas¹²³. O início do reinado de Leovigildo foi caracterizado pelo predomínio de tendências centrífugas e a existência de numerosas comarcas e grupos locais que viviam em situação de independência do poder central. Uma parte considerável do sudeste era província bizantina e outra menos importante do noroeste peninsular constituía o território do reino suevo. A luta pela progressiva implantação de um real domínio visigodo durou pelo menos oito anos. Leovigildo tentou implantar a unidade religiosa ariana, ainda que com concessões doutrinárias e disciplinares aos católicos. Porém, fracassou¹²⁴. No entanto, temos de destacar o reinado de Leovigildo como o início da institucionalização da monarquia na sociedade hispano visigoda. A monarquia, a partir deste rei, será vista, pela *nobilitas*, como um espaço de poder definido. O ritual que Leovigildo inaugura - ao incorporar elementos simbólicos como vestes, cores, trono, coroa régias, além de calçar ruas entre outras medidas que propiciaram a estruturação aos moldes clássicos da arquitetura da cidade real, Toledo – uma

¹²² DIAZ, P. C. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, Universidad de la Rioja, n.1, 1998. p. 175.

¹²³ Uma série de conflitos sociais e disputas territoriais na parte sul da *Hispania* teve origem na infância de Isidoro: em 549 é morto o rei Teudiselo, assumindo Agila até 555. Há ainda a rebelião dos cordobeses durante o governo de Agila e o explícito repúdio deste para com o culto católico. Os sevilhanos “patrocinarão” um usurpador contra Agila, Atanagildo, contando com a ajuda dos bizantinos. Com o falecimento de Atanagildo em Toledo, em 567, de morte natural, é proclamado rei, Liuva, pelos magnates e *exercitus* da província Narbonense. Este fato gerou instabilidade no reino, pois a designação de Liuva não satisfaz à nobreza goda, em particular àquela associada ao clã aristocrático da corte toledana de Atanagildo, agrupado em torno de sua viúva Goswintha.

¹²⁴ ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 60-71. Outro fato que abalou a *Hispania* e que demonstra a fragilidade da instituição monárquica é a rebelião de Hermenegildo, filho de Leovigildo. Este colocou seus dois filhos, Hermenegildo e Recaredo, na condição de *consors regni* em 573, entregando parte da *Hispania ad regnandum* (“para que reinassem”), cabendo a Hermenegildo a Bética. Ali, em Sevilha, dogmatizado por Leandro e por sua esposa católica, abraça a fé católica, contando com o apoio da Bética e da Mérida, metrópole Lusitana. O bispo Leandro, irmão de Isidoro, teve papel relevante neste caso, pois além de doutrinar catolicamente Hermenegildo também buscou apoio à sua insurreição junto ao Império Bizantino. Leandro de Sevilha transferiu-se a Constantinopla, estando em contato com Gregório *Magno*, então “apocrisario” pontifício, à semelhança do *basileus* oriental. A reação de Leovigildo frente ao movimento surgido em torno de seu filho se estendeu tanto no terreno político-militar como no religioso. Em 584, Hermenegildo é desterrado a Valência e depois a Tarragona, local em que morreu um ano mais tarde pelas mãos de Sisberto, um nobre opositor.

diferenciação material entre os nobres, diferenciando a figura do rei. Inicia-se, aí, a formação de um reino visigodo.

2.2 Monarquia católica: busca pela unidade

É através do III Concílio, sob o reinado de Recaredo, que o catolicismo é adotado pela monarquia¹²⁵. O concílio presidido por Leandro é lembrado por Isidoro como o nascimento de um “homem novo”. Isidoro, em *Historias*, distingue Recaredo do pai:

Na era DCXXVIII, no ano terceiro do Império Maurício, morto Leovigildo, foi coroado rei, seu filho Recaredo. Estava dotado de grande respeito à religião e era muito distinto de seu pai em costumes, pois enquanto o pai era irreligioso e muito inclinado à guerra, ele é piedoso pela fé e paz; aquele dilatava o império de sua nação com o empenho das armas, este irá engrandecê-lo mais gloriosamente com o troféu da fé.¹²⁶

A imagem do rei católico¹²⁷ foi se aperfeiçoando e se enriquecendo por influência de Isidoro, culminando no IV Concílio de Toledo como uma autoridade política de reconhecimento unânime. Este concílio sancionou uma teoria política, reconhecida pelo episcopado e pela nobreza laica, destinada a encontrar uma posição de consenso entre eleição e hereditariedade monárquicas¹²⁸.

¹²⁵ No século VII, encontramos visigodos e hispano-romanos unificados sob o ponto de vista jurídico, religioso, lingüístico, militar, político e econômico. A antiga *ciuilitas* clássica greco-romana, definida desde o século V também como *ciuilitas* cristã, demonstra a adaptação de princípios clássicos na Antiguidade Tardia na Hispania. Na construção conceitual e teórica dos autores cristãos da Antiguidade Tardia a *christianitas* aparece como substituta natural da *ciuilitas* clássica, sendo necessário aos detentores do poder efetivo, desde finais do século IV já convertidos de maneira inequívoca ao Cristianismo, aparecerem como portadores do *imperium christianorum* e elevarem-se como defensores dos cristãos. Há uma construção ideológica sobre legitimidade do poder soberano e sua inserção no universo civilizado, necessariamente pela aceitação e conversão aos preceitos defendidos no Concílio de Nicéia. In: FRIGHETTO, R. **Imperium et Orbis: conceitos e definições a partir das fontes tardo-antigas ocidentais (séculos IV/VII)**. In: SEMINÁRIO FACETAS DO IMPÉRIO. Prodoc/CAPES-programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2006. p. 14-15.

¹²⁶ *Isid., Hist.*, p. 260: <<Aera DCXXXV, anno III imperii Maurici, Leuuigildo defuncto filius eius Recaredus regno est coronatus, cultu praeditus religionis et paternis moribus longe dissimilis: namque ille irreligiosus et bello promptissimus, hic fide pius et pace praeclarus, ille armorum artibus gentis imperium dilatans, hic gloriosus eandem gentem fidei trophaeo sublimans>>.

¹²⁷ Vide tabela dos reis católicos hispano-visigodos em **ANEXOS**, p. 96

¹²⁸ FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997. p.79.

O tempo de reinado de Recaredo também, como é constante na história do reino hispano-visigodo, foi de instabilidade¹²⁹. Porém, tomadas as devidas proporções, estes episódios esparsos nos mais de doze anos de reinado de Recaredo, não parecem ter desequilibrado o clima de relativa paz que a conversão de Recaredo trouxe para o reino. O falecimento do monarca em 601 levou seu filho Liuva II a ocupar sem dificuldade o trono visigodo. No entanto, a condição não-nobre de sua mãe e sua inexperiência, própria da juventude, fizeram-no acatar, em 603, com a morte, uma revolta nobiliárquica dirigida por Witérico¹³⁰. A tomada de Witérico do trono hispano-visigodo dá fim à terceira geração da incipiente dinastia leovigildiana que tentava consolidar uma realeza hereditária. Com Witérico abrem-se portas para a monarquia eletiva e para o fomento de lutas pelo poder entre clãs nobiliárquicos. Witérico tinha participado quinze anos antes do levante ariano do bispo Sunna e do nobre Segga, sendo perdoado pelo rei por delatá-los. Portanto, Witérico aglutinava uma facção aristocrática de expressivo poder, que lhe ajudou a destronar Liuva II. O final do reinado de Witérico foi tão sangrento quanto seu começo. Morreu em 610, assassinado em um banquete. Após sua morte é eleito Gundemaro, que rege os hispano-visigodos apenas por dois anos¹³¹.

2.3 O problema da legitimidade monárquica:

Isidoro, que passara a juventude sob o reinado de Leovigildo e que já adulto e ativo bispo de Sevilha encontra-se no reino que Sisebuto¹³² (612-621), já devia ter se consagrado

¹²⁹ Resistências arianas e agressões dos francos ao território são exemplos de problemas enfrentados. O bispo Sunna, em Mérida, organizou uma conspiração contra Recaredo. Um segundo foco de resistência ariana surgiu na Gália Narbonense através do bispo ariano Atháloco. Os rebeldes contaram com apoio franco. Esta ajuda prestada pelos francos aos rebeldes arianos demonstra os interesses políticos dos francos. Um terceiro movimento apareceu na própria corte toledana, com a atuação da velha rainha Goswintha e o bispo ariano Uldida. Na corte ainda se tramou um levante pelo *magnate* Argimundo. Há, ainda, os reiterados enfrentamentos militares dos visigodos com os seus adversários tradicionais, os vascos e os bizantinos.

¹³⁰ ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 82-88.

¹³¹ *Ibid.*, p. 90.

¹³² Sisebuto, que assume em seguida de Gundemaro, foi o paradigma de monarca isidoriano e seu reinado coincide com a época de plenitude do trabalho literário de Isidoro. Este lhe dedica a primeira versão das *Etimologias*. A pedido do rei, Isidoro compõe *De natura rerum*, um tratado sobre questões astronômicas, metereológicas e físicas. O próprio monarca foi autor de várias obras literárias, como o *Astronomicum* – um poema em hexâmetros sobre fenômenos naturais – e o mais importante de seus

bispo depois de 600¹³³. Sobre Witérico emite duros juízos, devido à postura anticlerical deste rei. Parece que Isidoro colaborou nas ações políticas de Gundemaro, Sisebuto, Suíntila e Sisenando. Repetidas vezes o vemos empreender viagens de Sevilha a Toledo para tomar parte de reuniões episcopais ou com outros objetivos: subscreve o chamado decreto de Gundemaro sobre a condição metropolitana de Toledo, de 610; na carta IV, a Bráulio, fala de suas visitas ao rei¹³⁴.

Em novembro de 619, Isidoro preside o II Concílio Hispalense e, em dezembro de 633, o IV Concílio de Toledo. Sobre o concílio de Sevilha, parece interessante notar que, em suas distintas sessões, resolvem-se problemas disciplinares e econômicos, referentes à Bética e a questões teológicas sobre a heresia monofisita dos acéfalos. A presença de Isidoro se destaca na ilustração e justificação teológica do dogma e na ordenação da vida espiritual, principalmente a monástica. As atas deste concílio atestam a erudição bíblica e patrística de Isidoro, delas se depreende um considerável conhecimento do direito romano por parte do bispo de Sevilha, que inspira soluções aos problemas instaurados. O debate entre Isidoro e um bispo sírio monofisista (acéfalo) é um exemplo do imenso saber teológico de Isidoro. Comentando sobre o IV Concílio, podemos inquirir que Isidoro deve ter sido submetido a fortes pressões, porque teve que ceder a novas exigências, como a

escritos, *Vida e Paixão de São Desiderio*, uma biografia que relata a morte de Desiderio e a maldade da rainha Brunekhilda e seu neto Thierry II, que governaram conjuntamente o reino de Borgonha. ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 91.

¹³³ Isidoro, então por volta dos 22 anos, devia estar integrado ao ambiente monástico e à escola episcopal sevillhana, onde professores e alunos conviviam em uma espécie de comunidade norteada à aquisição de conhecimentos intelectuais e virtudes. Este ambiente de introspecção, assiduidade nos estudos, e vida em comunidade influenciou Isidoro. No entanto, o que nos chama a atenção é o princípio de unidade que estas regras religiosas carregam consigo. A vida comum do clero é guiada pelo respeito a disciplinas que regulam a vida em sociedade e por práticas religiosas concernentes à formação filosófica e moral. Estas “regras” visam dar bom funcionamento à comunidade e vivacidade à fé, pela observância e pela prática, ou seja, não deixam de ser princípios de unidade. A partir do momento em que propiciam uniformidade, conformidade de sentimentos e de opiniões, instauram estabilidade e provêem a unidade. Transpondo do universo de vida comum clerical para a realidade territorial, social e política da *Hispania*, podemos vislumbrar que a própria vida de Isidoro dava-lhe artifícios para construir suas doutrinas políticas. A unidade que professa para a monarquia também é uma unidade que busca prover estabilidade, consenso. As indicações que aponta nas *Sentenças* para isso também são de cunho moral, de observância às leis (regras). A justificação de seus postulados através da Bíblia e a catalogação de virtudes para o príncipe, presentes nas *Sentenças*, são exemplos dentro da mesma obra, da prática discursiva utilizada por Isidoro. Tanto ao dirigir-se ao clero quanto aos príncipes estrutura sua orientação, seja de gestão da vida religiosa no caso do clero, seja de gestão política no caso dos monarcas, referenciando-se aos ensinamentos bíblicos – citando passagens ou capítulos – e às virtudes.

¹³⁴ BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistolae*. Ed. RIESGO TERRERO, L. *Epistolario de San Braulio*. Introducción, edición, crítica y traducción: Universidad del Sevilla. Sevilla, 1975, carta IV; DIAZ Y DIAZ, M. *Op. cit.* p. 108.

condenação que este Concílio professa de Suinthila e sua família, contrariando a visão que Isidoro demonstrava anos atrás¹³⁵.

Sisebuto¹³⁶ praticava intervenções na vida clerical, provavelmente influenciado pelas tendências políticas dos imperadores bizantinos contemporâneos a ele. Além de sua relação com os bispos ser ativa, sua política frente aos judeus era bastante restritiva de direitos. Em *Historia Gothorum*, Isidoro escreveu que Sisebuto obrigou os judeus a aceitar a fé católica. As campanhas militares constituem outro capítulo relevante do reinado de Sisebuto. Frentes de luta contra os povos do norte – roncões e astures – e a vitória na Spania bizantina são destaques. Sisebuto faleceu em 621 e seu filho Recaredo II assumiu por três meses o trono, porém veio a falecer. Com o esfacelamento da linha hereditária de Sisebuto, tornou-se lógica a sucessão do trono pelo duque Suinthila, o melhor general de Sisebuto, chefe vitorioso das campanhas contra roncões e bizantinos.

A relação de Isidoro com Suinthila pode ser verificada em *Historia Gothorum*, na qual pensamos ser bastante pertinente darmos atenção ao molde que Isidoro usa para descrever a política unicista deste rei. Atentemo-nos ao discurso de Isidoro quando este fala da expedição contra os vascos: narra que estes foram vítimas do terror diante da chegada de Suinthila, dobrando seus joelhos diante do monarca visigodo e fundando a cidade goda de Ologico com suas prestações e trabalho. Além disso prometeram obediência ao reino e à autoridade de Suinthila. Este relato isidoriano chama nossa atenção ao quesito “prestar obediência”: “Fundaram a cidade goda de Ologico com suas prestações e trabalho e prometeram obediência a seu reino e a sua autoridade e cumprir quantas ordens lhes fossem impostas”¹³⁷. Na mesma *Historia*, Isidoro descreve um conjunto de virtudes que

¹³⁵ DIAZ Y DIAZ, M. *Op. cit.* p. 109.

¹³⁶ Mas foi com o rei Sisebuto que as relações de Isidoro com a monarquia se estreitaram. As visitas oficiais a Toledo não cessaram nos reinados seguintes. Sisenando, que buscava legalidade para sua usurpação, delegou a Isidoro a tarefa de reunir os bispos a fim de sancionarem um cânone que lhe conferisse legitimidade de exercício do poder. Isidoro no II Concílio de Sevilha em 619 e no IV Concílio de Toledo, de 633, tenta resolver os problemas da Igreja e do governo monárquico, através de sua teoria política, diluída nos diversos cânones conciliares. In: *Ibid.*, p.272: <<(…) *potestate enim compulsi, quos prouocare didei ratione oportuit, sed, sicut scriptum est, siue per occasionem siue per ueritatem donec Christus adnuntietur. Fuit autem eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex parte inbutus...*>>.

¹³⁷ *Isid., Hist.*, p. 278: <<*Ologicus ciuitatem Gothorum stipendiis suis et laboribus conderet, pollicentes eius regno dicionique parere et quicquid imperaretur efficere*>>. Estaria incutido aí o ideal de *Fidelitas*? Seria um indício do juramento de fidelidade deste povo dominado pelo monarca Suinthila? Certo é que as condições para Isidoro formar sua concepção de fidelidade entre os homens, através de vínculos morais e políticos, já começaram a se estruturar e a linguagem que utiliza em suas obras

imputa a Suinthila, tais como *fides*, *prudentia*, *industria*, *misericórdia*. A elas delega os motivos das louvações e glória militar de Suinthila e do caráter majestático de sua realeza.

A *Historia* termina de ser escrita em 625-626, com rasgados elogios a Suinthila. O prestígio deste monarca e sua posição política levaram-no a conseguir associar seu filho Recimero ao trono como *consorte* do reino. Em 631, Suinthila é despojado do trono por uma revolta nobiliárquica do poderoso clã aristocrático da província Narbonense, que em distintos momentos da história hispano-visigoda incidiu com força na vida do reino. Sisenando encabeçou a rebelião e solicitou a ajuda militar de Dagoberto da França Merovíngia¹³⁸. Na troca de favores, Dagoberto requereu peças do tesouro visigodo. A aclamação de Sisenando em Zaragoza em 631 abriu um período extraordinário para o direito público visigodo e, especialmente, para o processo de estruturação jurídica da monarquia que teve seu momento auge na celebração do IV Concílio de Toledo. Porém, transcorreram dois anos e nove meses entre a proclamação de Sisenando e a abertura do concílio e há razões suficientes para se pensar que esta demora decorre de dificuldades políticas no reino¹³⁹.

O reinado de Sisenando foi conturbado por germens de rebelião: o nobre Iudila insurgiu-se contra o poder central, proclamando-se rei e chegando a cunhar moedas no vale do Ebro; o nobre Geila, irmão de Suinthila, participou da rebelião que lhe destronou e, logo em seguida, foi infiel ao novo rei Sisenando¹⁴⁰. O IV Concílio de Toledo, de 633, presidido por Isidoro, junto com o III, foram, sem dúvida, os principais sínodos toledanos, tanto em aspecto religioso como político. Este concílio consagrou o sistema de governo “conjunto”, já articulado no III concílio, que consistia na harmonização de interesses dos grupos dirigentes da sociedade hispano-visigoda – o clero, os nobres e a monarquia – e a fundação das bases da convivência política. O rei Sisenando aspirava que a Igreja legitimasse sua violenta ascensão ao trono. Os nobres, por sua vez, almejavam a formulação de uma lei escrita sobre o processo eletivo, que contrapusesse a hereditariedade monárquica e mantivesse portas abertas aos seus membros às vias de ascensão. Já o episcopado estava interessado

já expressa a concepção de “elo”, “compromisso” e “submissão” que desenvolverá nas atas do IV Concílio anos mais tarde.

¹³⁸ Cf. FRIGHETTO, R. *Rex velit honesta*: os problemas entre nobreza e realeza no reinado de Chintila (636-641). In: Encontro Regional da ABREM-RJ, 1. **Atas...** Rio de Janeiro, 2007.

¹³⁹ ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 94-100.

¹⁴⁰ Cf. *Conc. IV Tol.*, a.633

na consolidação pacífica da monarquia católica para a disseminação de suas doutrinas e influência social. O cânone 75 do IV Concílio de Toledo, como foi exposto em alguns momentos do texto, constitui uma lei que fortalece a autoridade real e regula os procedimentos de sucessão ao trono¹⁴¹. Estabelece, também, garantias processuais para os juízos diante do tribunal real. A autoridade real foi reforçada através da sacralização do poder monárquico, colocando o rei na posição de “*ungido do Senhor*”. Esta sacralidade reforçava o acento religioso e o dever de fidelidade dos súditos para com o rei. Esse conjunto de idéias que construíram a figura do rei como divina provê, de Isidoro e de sua idéia de *Fidelitas*, uma saída para o contexto turbulento e para a tendência fragmentária do reino. O regulamento à sucessão ao trono foi disposto na ata conciliar do IV Concílio da seguinte maneira: morto pacificamente o rei, o povo e os bispos reunidos designariam de comum acordo o sucessor ao trono – entendendo “povo” como comunidade política, ou seja os nobres hispano-romanos e hispano-visigodos partícipes da nobreza. A elevação dos bispos como eleitores do rei em pé de igualdade com os representantes da nobreza laica é resultado da realidade social da época: o efetivo peso político da Igreja. No que tange às garantias processuais que este Concílio proveu aos tribunais reais, destaca-se a formação de um tribunal competente e um juízo público, retirando das mãos do monarca o arbítrio único¹⁴².

A atuação de Isidoro no campo político acolheu esforços em estruturar teorias políticas que possibilitassem a estruturação e garantia da estabilidade da Monarquia. Os princípios doutrinários de Isidoro, plantados no terreno político ainda por seu irmão Leandro quando este ocupava a função de bispo metropolitano de Sevilha, começaram a germinar no reinado de Sisenando, por conta das resoluções do IV Concílio de Toledo. Nele, os bispos reunidos deliberaram sobre a unidade da fé, da liturgia, e do reino. O fortalecimento da unidade católica é versado por uma homogeneização de ritos, de práticas disciplinares para o clero e da conversão, que no caso dos judeus sempre configurou uma preocupação alarmante, mas que a partir do IV Concílio é tratada através do princípio de voluntariedade da fé, ou seja, coíbem-se as conversões forçadas. Por outro lado, o fortalecimento da unidade política é delineado, no cânone 75, em uma clara apologia à centralização do poder. Este cânone tece a doutrina preparada por Isidoro sobre a personificação do poder, amparada pelos fundamentos morais e de obediência do rei para com os súditos e para uma

¹⁴¹ Cf. FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997.

¹⁴² ORLANDIS, J. *Op. Cit*, p. 102.

lei maior, de autoridade incontestável, a lei divina das Sagradas Escrituras. Nelas, os bispos encontram a realeza sagrada do Antigo Testamento e delimitam a unção como rito de ordenação do rei. A partir do recebimento do óleo ungido, o monarca não só recebia uma cerimônia religiosa que o investia de seus atributos régios de administração e política do reino, como também herdava a linhagem de monarcas sagrados explícita na Bíblia.

Dois anos após a realização do IV Concílio, em 636, o monarca Sisenando morre, três semanas depois de morto Isidoro de Sevilha. Deste modo, fechamos nosso contexto, sugerido para o estudo, entre os anos 589 e 633, aproximadamente¹⁴³.

Deste modo vimos que Isidoro não foi apenas o bispo metropolitano de Sevilha durante mais de trinta e cinco anos. Em virtude da força e da riqueza de sua personalidade exerceu uma espécie de tutela sobre a *Hispania* e seus príncipes no primeiro terço do século VII. Esta tutela pode ser verificada na presidência do IV Concílio nacional de Toledo do ano 633, através de suas relações pessoais com os distintos soberanos e, em particular, com seu amigo, o letrado rei Sisebuto (612-621). Por último, temos que destacar a profundidade de sua reflexão sobre a monarquia e sobre o exercício do poder político e eclesiástico. O sevilhano trabalhou de muitas maneiras a fim de consolidar a reestruturação da Igreja e da monarquia iniciada no III Concílio de Toledo por seu irmão Leandro¹⁴⁴.

¹⁴³ Isidoro repousa ao lado do irmão Leandro e da irmã Florentina, com uma modesta inscrição, da qual destacamos: “Isidoro, no meio, separa o corpo dos outros dois irmãos. Quem foram? Se buscá-los nos livros, o leitor entenderá que falaram bem de tudo, seguros de sua esperança e cheios de fé, mas, sobretudo, puros (...)” (FONTAINE, J. *Op. cit.* p.111).

¹⁴⁴ FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 99-100.

3 O CONCEITO DE *FIDELITAS*

A construção da idéia de *fidelitas* engloba as condições espaço-temporais da *Hispania* tardo-antiga e suas entidades políticas. Considerando o âmbito geográfico, destacamos o mediterrâneo, que margeia o território hispano, e a condição de província romana em território da *Pars Occidentalis* do Império que lhe legaram o nome “*Hispania*”¹⁴⁵ – era deste modo que os romanos chamavam esta região e de praxe a historiografia se referencia a ela da mesma maneira. Já a disposição no período tardo-antigo¹⁴⁶ é fruto de sua periodização particular. O século VII faz parte do lapso cronológico entre os séculos III e VIII da era cristã – característicos da transição entre o mundo clássico e o mundo medieval –, o que quer dizer que tal século engloba uma fase de desenvolvimento contínuo e particularidades específicas, entre as quais a instabilidade política é fato evidente¹⁴⁷. Esta instabilidade é característica da fragmentação do poder régio devido à atomização do poder político, observada com maior intensidade desde o século IV, estando diretamente relacionada aos questionamentos realizados pelos grupos dirigentes – detentores de poderes de cunho local e regional – em relação à legitimidade do poder do *Imperator*¹⁴⁸. A instabilidade presente no IV século se estendeu até o VII século, na forma de rebeliões nobiliárquicas e intentos de usurpação do trono por diferentes grupos nobres¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Nome dado pelos antigos romanos a toda a Península Ibérica (região de Portugal, Espanha, Andorra e Gibraltar) e às duas províncias criadas posteriormente durante a República Romana: Hispânia Citerior e Hispânia Ulterior. Esta, durante o Principado, dividiu-se em Bética e Lusitânia e aquela foi rebatizada Terraconense. Cf. STRABO. *Geographie*. Londres: Harvard University Press, 1999. v.2. l.3. Em *De laude Spaniae*, parte integrante do *Historias*, Isidoro define o que é para ele a *Hispania*: terra sacra, fecunda com natureza exuberante, clima amigável, rica em príncipes e gentes. Cf. também *Isid., Hist.*, p. 170-171.

Ainda outra definição: O território da *diocesis Hispaniarum* se estende desde os Pirineus até o sul, abarcando toda a Península Ibérica. (GARCIA DE CASTRO, F.J. *Prosopographia diocesis hispaniarum*: de la tetrarquia al reino visigodo de Toledo. **Historia Antigua**, XXI, 1997. p. 446).

¹⁴⁶ Essa definição de tardo-antigo é válida, pois congrega a existência mútua de elementos de variadas tendências – políticas, culturais, religiosas e sociais –, em muito voltados ao passado, à tradição ou ainda reinterpretados segundo valores mais novos. A antiguidade tardia se apresenta como época de transformações, não de rupturas, de “velhos” padrões em novos modelos. Cf. FRIGHETTO, R. Los monjes *uiri sancti* según la regla monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII). **Pecia**, Paris, n.13, 2007. (inédito).

¹⁴⁷ “Pois vemos que a antiguidade tardia é herdeira da noção da valorização da *monarkhia/basiléia* como sendo a melhor *politeia*, incluindo a partir do século IV a todos os preceitos comuns e característicos que farão do *imperator* sinônimo de *princeps christianus sacratissimus*”. (FRIGHETTO, R. Os usurpadores, “maus” soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindasvinto. In: Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH). **Anais...** Curitiba: 1999. p.135).

¹⁴⁸ FRIGHETTO, R. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na *Hispania* visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). **Gerión**, Madrid, 2004. p.422.

¹⁴⁹ “A influência das aristocracias locais no governo de muitas comarcas da Península pôde acentuar-se durante os longos períodos de vazio de poder de estrato superior, que se deram nos séculos V e

A nobreza hispano-visigoda havia se expandido em número e bens, no entanto, enquanto os candidatos ao trono aumentavam, os critérios de legitimidade continuavam os mesmos, tornando contestações cada vez mais freqüentes. A primeira medida da teoria política, mentalizada por Isidoro, foi separar a pessoa do rei de sua função, propiciando, dessa maneira, neutralidade ao ofício régio. A condição de legitimar-se rei é a conduta adotada pelo soberano: “és rei se obrar retamente”¹⁵⁰, professa Isidoro.

Amostra dessa postura política, adotada pela sociedade política hispano-visigoda, é a história das sucessões reais no século VII. Um cenário instável, constituído de uma nobreza heterogênea, exigia medidas que pudessem estruturar a instituição monárquica com parâmetros reguladores. A teoria política desenvolvida por Isidoro – segundo a qual o governo afastado da retidão e não corrigido pela justiça aparta-se do bem e o que governa perde o nome de rei, *regis nomen amittitur*¹⁵¹ – encontra subsídios para se justificar no próprio contexto sociopolítico da *Hispania*, marcado por reis que tentavam se legitimar imputando ao reinado anterior o estigma de má conduta.

Um exemplo dessa máxima são os episódios que acometeram Suinthila, que esteve à frente do reino hispano-visigodo de 621 até 631. Este rei enfrentara uma revolta nobiliárquica encabeçada pelo duque da Septimania, Sisenando, que o depõe do trono por meio de alianças políticas da nobreza palaciana e de serviço, com as suas respectivas clientelas militares. Este ato de Sisenando, analisando-se o contexto sócio-político, era duplamente negativo. Se, por um lado, poderia perfeitamente ser visto como uma ação tirânica e, portanto, infiel, por outro, não lhe garantia que a posse da coroa visigoda contasse com o apoio político da facção nobiliárquica que o apoiou na deposição de Suinthila. A primeira questão Sisenando tratou de reprimir convocando um Concílio “nacional” (IV Concílio de Toledo) e encomendando a alguns pensadores políticos da época¹⁵², no caso Isidoro de Sevilha, uma justificação teórica que legitimasse sua ascensão

VI. Por essa razão Leovigildo no VI século exigia firmemente o desaparecimento dos poderes autônomos e a submissão das oligarquias locais ao seu governo”. (ORLANDIS, J. **Historia...**, p. 210).

¹⁵⁰ *Isid., Etym.*, IX, 3, 4.

¹⁵¹ MENENDEZ PIDAL, R. *Op. cit.* p. 39.

¹⁵² “A afirmação da condição cristã por parte de um grande proprietário seria condição *sine qua non* de sua aproximação aos elementos da alta nobreza hispano-visigoda e, evidentemente, à realeza podendo, a partir de então, usufruir dos benefícios que poderiam ser-lhes concedidos” (FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997. p. 73-82).

e o eximisse do apelativo “tirano”. Quanto ao posterior problema de apoios políticos, Sisenando teve de enfrentá-los: entre 631 e 633 enfrenta uma rebelião comandada pelo nobre Geila¹⁵³, irmão de Suinthila. Uma clara demonstração de que enfrentava resistências políticas. A ascensão ao trono de Sisenando, depondo o governo de Suinthila, necessitava de legitimação jurídica. O perigo de contestações sobre o reinado de Sisenando o impulsionou a convocar um concílio geral¹⁵⁴.

Os cânones dos Concílios, tradicionalmente na *Hispania*, além de destinarem-se a aspectos disciplinares do clero e regulamentarem ordenações presbiteriais e episcopais, por terem efeito de lei no território do reino, representavam uma norma sociopolítica para a *nobilitas* e, nesta medida, vinham ao encontro da idéia de Sisenando de confirmar seu título em uma assembléia pública, reforçando sua pessoa. A confirmação do título de rei a Sisenando é encontrada no cânone 75 do IV Concílio de Toledo. Esta espécie de legitimação moral que o texto conciliar imputa ao rei também lhe confere reconhecimento eclesiástico¹⁵⁵. No entanto, temos de ser conscientes de que o texto conciliar exprime apenas uma teoria, pois, verificando na prática, a adoção de medidas coercitivas demonstram que tal “reconhecimento” pouco significou na realidade política do VII século. O verdadeiro reconhecimento de Sisenando parece repousar não no respeito moral à autoridade dos bispos reunidos, mas no posicionamento jurídico coercitivo adotado pelo rei, que conferia penalizações aos súditos que lhe fossem infiéis. O temor da nobreza por perder privilégios parece ter diminuído contestações em uma medida mais significativa do que a teoria política discorrida no texto conciliar.

As atas do IV Concílio de Toledo demonstram queixas de Sisenando sobre as dificuldades políticas de afirmar o seu poder como soberano, apelando, para tanto, a que os bispos assistentes buscassem corrigir os vícios que dominavam os costumes. Este pedido

¹⁵³ Sisenando ainda enfrenta um ato de rebeldia do nobre Iudila que cunha moedas de ouro nas proximidades de Mérida (632). Iudila, reflete a imagem do infiel, já que ao cunhar moedas declarava-se com intenções de usurpar o trono. A rebelião é abafada pelo apoio da nobreza local. Como sabemos, no ano seguinte é convocado pelo rei o IV Concílio. Cf. ORLANDIS, J. **Historia...**, p. 100.

¹⁵⁴ Cf. FRIGHETTO, R. O rei e a lei na *Hispania* visigoda: os limites da autoridade régia segundo a *Lex Wisigothorum*, II, 1-8 de Recesvinto (652-670). In: Seminário Argentina-Brasil-Chile de História Antiga e Medieval, 1, 2007, Curitiba. **Instituições, Poderes e Juridições**. Curitiba: Juruá, 2007.

¹⁵⁵ Nos últimos anos de reinado, Suinthila em 625 se atreveu a dar um passo mal visto pela poderosa aristocracia hispano-visigoda: associou seu filho Ricimiro ao trono. Os bispos do concílio de Toledo de 633 assinalam tal fato como o principal crime cometido por Suinthila e que para tanto legitimava a rebelião conduzida por Sisenando. Além disso, Suinthila havia confiscado um grande número de propriedades eclesiástica, ponto negativo para apoios dentro da assembléia conciliar. Cf. SAYAS ABENGOCHEA, J. J.; GARCIA MORENO, L. A. *Op. cit.* p. 343.

revela-nos que a *fidelitas* entre soberano e súditos não era observada, sendo corriqueiramente rompida. O não cumprimento da fidelidade ocasiona um enfraquecimento da figura do rei frente ao corpo dos súditos.

A estruturação da teoria política contida neste documento (IV Concílio) se fará mediante algumas afirmações: a infidelidade do rei deposto, Suinthila, para com o reino; a demonstração de que a ascensão de Sisenando é legítima, pois determinou o fim das más ações do rei anterior¹⁵⁶; a regulamentação da eleição do rei através de assembléia de bispos e nobres reunidos; o reforço da monarquia através do caráter sagrado que lhe é conferido; a ilustração dos infiéis – nobres que não respeitassem a legitimidade do rei em exercício – e, acoplado a esta idéia, o juramento de fidelidade ao rei, conferindo o comprometimento moral dos súditos.

A primeira questão, que se ocupa de despersonalizar Suinthila de sua legitimidade ao trono hispano-visigodo, é trabalhada pela sentença do cânone 75 do IV Concílio. Ela faz alusão às “iniquidades” cometidas por Suinthila, a riquezas acumuladas mediante cobrança injusta e violenta dos pobres, etc. Tais acusações são recorrentes, repetidamente aparecem através dos séculos contra o poderoso que cai em desgraça¹⁵⁷. Os crimes de Suinthila, reais ou supostos, propiciavam argumento para o concílio declará-lo deposto devido a seu governo injusto e tirano. Mas, as últimas conseqüências da doutrina isidoriana, que penalizavam o tirano, não foram postas em prática com Suinthila¹⁵⁸. O Concílio simula que o próprio Suinthila renuncia ao trono. Na realidade, Suinthila foi tratado com benignidade, tendo sua vida preservada¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Pseudo-Fredegário se refere a Suinthila como “extremamente iníquo com os seus” e que, por essa razão, “havia sido odiado por todos os *primates* do reino”. Cf. *Fredeg., Chron.* = FREDEGARII SCHOLASTICI, CHRONICUM. In: MIGNE, J.P. (Org.). **Patrologiae latinae**. Paris: Ramos Editore, 1849. LXXI. p.606-64.

¹⁵⁷ *Isid., Hist.*, p. 279.

¹⁵⁸ Isidoro e Suinthila parecem ter tido boas relações durante o reinado deste. Nas *Historias*, Isidoro valoriza sobremaneira Suinthila e sua descendência, escrevendo que o rei <<alcançou por seu feliz êxito um triunfo superior aos demais reis, já que foi o primeiro que estendeu sobre toda a Hispania peninsular o poder da monarquia, feito que não havia sido logrado por nenhum príncipe anterior>>. Isidoro ainda elogia-o: <<tinha este rei muitíssimas virtudes próprias da majestade real: fidelidade, prudência, habilidade, exame extremado dos juízos, atenção primordial às tarefas de governo, munificência para com todos, generosidade com os pobres e necessitados, pronta disposição para o perdão; tanto que mereceu ser chamado não apenas príncipe dos povos, mas também pai dos pobres>> (*Isid., Hist.*, p. 279.).

¹⁵⁹ Cf. ORLANDIS, J. *Op. cit.* p. 145.

O IV Concílio tange, ainda, à ascensão ao trono, a qual se regulamenta através da decisão em assembléia conciliar de um nome para ocupar o trono hispano-visigodo. De imediato, os súditos deveriam lhe prestar juramento pela conservação da vida do rei e pela prosperidade e estabilidade do reino: um *consensus publicum* da conduta do rei e dos súditos¹⁶⁰.

Este *consensus*, podemos analisar, resgata a idéia de utilidade pública da função do rei. Para Isidoro, a instância do poder real provém de uma necessidade social, a saber, de corrigir os vícios sociais que inviabilizam a harmonização social. O rei existe para gerir a justiça¹⁶¹.

O caráter sagrado da realeza, trazido pelo texto do cânone 75 do IV Concílio, tinha por base os textos bíblicos e objetivava, com especial acento religioso, o dever de *fidelitas* que todos os súditos deveriam ter para com seu rei. Porém, o rei, a fim de merecer a confiança e a fidelidade dos seus súditos, teria de governar o Reino com justiça e piedade para poder alcançar o exemplo do bom governante cristão, segundo a concepção isidoriana¹⁶².

Este caráter sagrado liga-se à idéia de ascendência do poder¹⁶³. A fé cristã nicena, professada pelo dirigente do trono hispano-visigodo, transforma-o em representante

¹⁶⁰ Para maiores esclarecimentos acerca dessa idéia do rei visto como protetor e defensor das gentes cf. FRIGHETTO, R. *Tutaque sit inter improbos innocentia*: aspectos teóricos e práticos sobre os limites da autoridade régia no reino hispano-visigodo de Toledo segundo as fontes jurídicas e conciliares do reinado de Chintila (636-640). **Scripta Medievalia**, Mendonza, n.1, 2008. (inédito)

¹⁶¹ Cf. FRIGHETTO, R. O rei e a lei na *Hispania* visigoda: os limites da autoridade régia segundo a *Lex Wisigothorum*, II, 1-8 de Recesvinto (652-670). In: Seminário Argentina-Brasil-Chile de História Antiga e Medieval, 1, 2007, Curitiba. **Instituições, Poderes e Juridições**. Curitiba: Juruá, 2007.

¹⁶² FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997. p.80.

“A oposição entre *princeps* legítimo e *usurpator* tem um esquema conceitual de larga tradição cuja gênese se remonta ao V século a.C quando se elabora a antítese entre democracia e tirania na literatura herodotea. Abaixo da influência de tão fecunda construção, o *sacratissimus imperator*, compêndio de todas as virtudes cívicas, militares, morais e religiosas que constituem o *Herrscherideal* (*fides*, *isustitia*, *clementia*, *puditia*, *pietas*) se contrapõem ao adversário, caracterizado pela ausência de tais qualidades (*perfidia*, *iniuria*, *crudelitas*, *libido*, *impietas*)” (ESCRIBANO, M.V. *Usurpación y Religión en el IV D. de C.* Paganismo, Cristianismo e legitimación Política. Antig. Crist. Murcia, VII, 1990, p.249).

“Suinthila segundo a máxima horaciana adaptada por Isidoro *rex eris si recte facias: si ni facias, non eris*, perde seu posto por não agir retamente” (MENENDEZ PIDAL, R. *Op. cit.* p. 39).

¹⁶³ ULMANN, W. **Principio de gobierno y política em la Edad Media**. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1991. p. 159.

exponencial do modelo cristão de conduta na sociedade. O poder temporal, ao estreitar vínculo com a religião cristã, reforça a centralização do poder monárquico, delegando sua origem a Deus e sua manutenção ao agrado Deste.

Por outro lado, essa condição do rei como *minister Dei* imputava-lhe limitações de poderes. O rei consagrado é obrigado a ater-se às leis do reino, com obrigações a cumprir e funções estritamente definidas, em posição não superior ao clero. Isso limitava-o em benefício dos nobres, pois, daquele momento em diante, sem o consentimento da *nobilitas*, não seria possível condenar a nenhum membro da nobreza. Além disso, os reis que se comportassem despoticamente seriam afastados da convivência cristã pela excomunhão, o que equivalia à sua deposição, pois tal pena levava consigo os bens patrimoniais e incitava ao exílio.

A antiguidade tardia, ao abarcar um momento de crise na política, em que as concepções de governo se encontravam em formação e estruturação de ofícios, propiciou que a teoria política encontrasse nessa “crise” a justificação bíblica. Ao modo de Davi, que institucionaliza o pacto com Deus no exercício de sua soberania, o rei visigodo é colocado na posição de fundador de um reino cristão. A teoria política retoma o exemplo dos reis do Antigo Testamento, em que estes eram instrumentos da vontade de Deus. A aliança de Israel com Deus era, por vezes, quebrada por reis que rejeitavam e ultrajavam as obrigações do pacto. O livro dos Reis na Bíblia traça o valor de cada rei mediante uma comparação com o rei Davi – colocado como o único que se manteve firme à aliança – e com o rei Jeroboão, de Israel, que abandonou o pacto. Assim sendo, a comparação mostra se determinado rei “andou nos caminhos de Davi, seu pai” ou se “andou nos caminhos de Jeroboão, filho de Nebate”: <<Porque o rei que sucumbe ao vício, mostra o caminho do pecado como lemos de Jeroboão, que pecou e fez Israel pecar>>. ¹⁶⁴.

Davi é colocado pelo livro dos Reis como o homem que percebeu, mais claramente do que qualquer outro, o ideal da monarquia. Amostra disso é seu conselho ao filho, Salomão, para que guardasse os mandamentos, pois exclusivamente disso dependia a esperança de prosperidade e paz ¹⁶⁵. Desviar-se do caminho era arriscar-se ao juízo divino. A virtuosidade do monarca hispano-visigodo o coloca sob a mesma entidade que Davi.

¹⁶⁴ *Isid., Sent.*, III, 50, 6, p. 498: <<nam rex qui ruit in vitiis cito viam ostendit erroris, sicut legitur de Ieroboam, qui peccavit et peccare fecit Israel >>.

¹⁶⁵ <<Guarda os preceitos do Senhor, teu Deus, para andares nos seus caminhos, para guardares os seus estatutos, e os seus mandamentos, e os seus juízos, e seus testemunhos, como está escrito na Lei de Moisés, para que prospere em tudo quanto fizeres e por onde quer que fores>> 1Rs 2:3. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson.

A lealdade ao pacto com Deus era uma exigência antiga em Israel. Derivava-se de Abraão, mas encontrou expressão significativa no tempo do Êxodo, quando Israel, recentemente libertado do Egito, esteve no monte Sinai e entrou em um solene pacto com Deus¹⁶⁶. Dali por diante Israel seria o próprio povo de Deus, separado das nações, obediente aos mandamentos e leal a Deus. A adesão à aliança com Deus resultaria numa bênção; o desviar da mesma, em maldição e julgamento. A rejeição do pacto com Deus é vista como pecado e rebeldia e resulta no juízo divino. Ao rei hispano-visigodo é delegada a fidelidade dos súditos na condição de que este siga os “mandamentos”. Estes mandamentos são a lei hispano-visigoda e os princípios cristãos de justiça, piedade, misericórdia, clemência, prudência. Na mesma medida em que o povo de Israel seria alijado da paz e da prosperidade pela quebra do pacto com Deus, o soberano hispano-visigodo, ao incorrer em vícios, propiciaria a rebeldia dos súditos que repercutiria na instabilidade do reino.

A disposição do texto que trata do infiel ao rei demonstra-o como aqueles membros da *nobilitas* que pouco ou nada faziam para colaborar com o rei em sua tarefa de defensor da integridade territorial do reino. Assim, estes aproximavam-se dos bárbaros, pois também promoviam a instabilidade interna do reino. Por esse motivo, recebiam penalizações muito duras que incluíam a perda de seus títulos, de suas propriedades, além de serem encarcerados e enviados ao exílio¹⁶⁷.

Mas Isidoro abre a possibilidade aos infiéis de retomarem sua fidelidade quebrada: “os que são castigados e se corrigem estão livres da condenação eterna”¹⁶⁸. Esse reatamento da fidelidade é feito mediante a adequação de comportamentos; mantendo-se correto, mantém-se na fé: “Eliminam-se os vícios pelo exercício de boas obras”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ <<Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voze guardades a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha>>; <<(…) e tomou o Livro da Aliança e o leu ao povo; e eles disseram: tudo que falou o Senhor faremos e obdeceremos (...) Eis aqui o sangue da aliança que Senhor fez convosco a respeito de todas estas palavras>> (Ex 19.5; 24.3-8).

¹⁶⁷ FRIGHETTO, R. Infidelidade e Barbárie na *Hispania* visigoda. **Gerión**, Madrid, v.20, n.1, 2002. p.509. “Isidoro se refere aos arianos ou judeus como infiéis, pois rompem com a *fidelitas* cristã, sendo, portanto, infiéis e contra o reino. Usa o termo *relegatio*, no sentido de expatriados, excomungados – desterrados a algum lugar do reino” (VALLEJO GIRVES, M. Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo e Recaredo. **Mundo Medieval Hispania Sacra**, n. 55, 2003. p.37).

¹⁶⁸ *Isid., Sent.*, III, 2, 10, p. 403.

¹⁶⁹ *Isid., Sent.*, III, 15, 3, p. 440.

Declarando a intenção de reforçar o rei e estabilizar o povo dos godos, o texto conciliar se inicia já trazendo à tona a idéia de *fidelitas* presente no juramento de fidelidade ao rei. Deus é posto como um juiz que observa o pacto rei-súdito e súdito-rei e que cobra de ambas as partes o cumprimento deste pacto:

(...) como é sabido há gente que despreza guardar seus reis a fidelidade prometida com juramento, e enquanto seu coração abriga a impiedade da infidelidade, com as palavras apresentam a fé do juramento pois juram a seus reis e depois faltam com a fé prometida. Nem temem aquelas palavras sobre o Juízo de Deus, pelas que maldizem e ameaçam com graves penas aqueles que juram mentirosamente em nome de Deus¹⁷⁰.

Essa idéia de uma entidade onisciente e onipresente que julga às ações humanas, um Deus que pune os que violam sua promessa de fé, acompanha o texto conciliar em toda sua extensão, propiciando o reforço da autoridade do juramento de fidelidade: "(...) um Deus enfurecido por causa da infidelidade? Se quisermos evitar a ira divina e desejamos trocar a sua severidade por clemência, guardemos para com Deus a veneração religiosa e o temor"¹⁷¹.

No entanto, o temor de possíveis penas espirituais não conteria os avanços de clãs contrários à política do rei legitimado. O texto, além de chamar a atenção para a justiça de Deus, atenta-se para a justiça terrena, regulamentando penas para o infiel. Essas penas têm uma representatividade importante, pois alijam o súdito da participação política e social de uma maneira irreversível. Retirando-lhe os bens materiais e excomungando a ele e a sua hereditariedade, a pena ao que rompe o juramento de fidelidade desarticula política e moralmente o infiel. Sem participar do universo da crença cristã, abnegava-se da salvação. Sem posses materiais, despia-se de um status social que lhe conferia voz na comunidade política. Participe de um grupo político, ao retirar-se da cena política, maculava seus pares, fragilizados pela lacuna de um membro e pelo estigma da traição:

Qualquer de nós ou dentre o povo da *Hispania*, de agora em diante, que com algum manejo ou intriga violar o juramento que fez em favor da estabilidade da pátria e do povo dos godos e da conservação da vida real, e intentar dar morte ao rei ou tomar-lhe o poder do reino ou usurpar com atrevimento tirânico o trono real, seja anátema em presença de Cristo e seus apóstolos, e seja considerado estranho à Igreja Católica a que profanou com seu perjúrio

¹⁷⁰ *Conc. IV Tol., a.633, p. 217: <<multarum quippe Pentium, ut fama est, tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnant, et ore simulent iuramenti professionem dum retineantmente perfidiae inpietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant>>.*

¹⁷¹ *Ibid., p. 218: <<...Deis gladio pereamus? Quod si dvinam iracundiam vitare volumus et severitatem eius ad clementiam provocare cupimus...>>.*

e excluindo de toda reunião de cristãos, e condenado ao futuro juízo de Deus, com todos seus partícipes(...) ¹⁷².

Cabe ainda a possibilidade de que ambos os juramentos (do súdito e do rei), junto com a unção, formassem parte de um ritual de inauguração. O mais provável é que a assunção da realeza se materializasse visualmente mediante a ocupação do trono e a coroação do monarca com o diadema inscrito com as insígnias soberanas do rei visigodo ¹⁷³.

O juramento de fidelidade dos súditos ao rei é uma confirmação de compromisso na sociedade política hispano-visigoda – a *nobilitas* – com a monarquia reinante. Isso exigia, devido ao caráter religioso e de significação pública, que os reis, em muitas ocasiões, acudissem ao clero, que ao apoiar o monarca facilitava a prestação ou a conservação do juramento feito pelos súditos ¹⁷⁴.

Tanto o ofício monárquico quanto a pessoa do rei, ainda que não se confundissem, estavam unidas. A idéia de *fidelitas*, contida na cerimônia de juramento de fidelidade ao rei, assinala ao soberano seus deveres para com os súditos, estando ele sujeito ao castigo divino se romper com este pacto. Mas, parece não ter sido a teoria o que limitou os poderes régios e sim a própria realidade socioeconômica da *Hispania*, conduzida por uma poderosa nobreza que condicionava e controlava através de suas sublevações o modo de exercício do poder do rei. A fidelidade jurada obrigava os súditos a respeitar a pessoa do rei, sua família e seus bens, bem como protegê-lo em par de igualdade com o território e a *gens*. A *fidelitas*, desse modo, propiciava funcionalidade política, vinculando o soberano aos súditos, numa espécie de coesão política teorizada. A realidade tensa, de uma nobreza heterogênea e dispersa em vários núcleos de poder no território da *Hispania*, provocava “fendas” no ideal isidoriano de “bem-comum” para a *gens* e o território. Por isso, reiteradamente Isidoro reforça sua concepção de *fidelitas*, em variados documentos, como elo político que propiciaria a estabilidade do reino hispano-visigodo. A idéia de *fidelitas* aparece: como um juramento no corpo do texto do IV Concílio, cânone 75; como um conjunto de virtudes no III

¹⁷² *Ibid.*, p. 219: <<Quod iterum secundo replicamos dicentes: quicumque modo ex nobis vel cunctis Spaniae populis quolibet tractatu vel Studio sacramentum fidei suae, quod pro patriae gentisque Gothorum statu vel conservatione regiae nece adtractaverit aut potestate regni exuerit aut praesumptione tiranica regni fastigium usurpaverit, anatema in conspectu Christi et apostolorum eius periuria profanaverit efficiatur extraneus et ob omni consortio christianorum alienus, et dammatus in futuro Dei iudicia habeatur cum participibus suis...>>.

¹⁷³ VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.* p. 209.

¹⁷⁴ Por isso, Suinthila, Sisenando e Wamba-Ervígio tiveram como fundamental, para ocupar o trono, a decisão dos bispos, de quem podiam depender a prestação de juramento dos súditos ou a ruptura do vínculo jurado. Cf. MENENDEZ PIDAL, R. *Op. cit.* p. 201.

livro das *Sentenças*; na adaptação de Horácio na definição de rei de *Etimologias*; na unidade à volta do abade na *Regula Isidori*, entre outros exemplos.

A questão moral que a idéia de *fidelitas* conjuga repercute na sociedade política hispano-visigoda (*nobilitas*) como uma exigência ética que o indivíduo cristão deve professar. As noções de justiça e de virtude provenientes da ideologia imperial romana entrelaçam-se às conseqüências da sagração real, estipulando uma ordem sobrenatural à instituição monárquica, ao mesmo tempo em que valorizam as exigências éticas da fé cristã e a necessidade de traduzi-las em comportamentos. A natureza da realeza como um *sacramentum* acopla-se à idéia de um sistema político hierárquico e de um modelo de perfeição. Esta perfeição não é um dom, mas um dever, um estado ambicionado pela prática árdua dos preceitos clássicos (virtudes) e da fé cristã (submissão ao Deus cristão e ao seu representante terreno, o rei).

A idéia de *fidelitas*, refletida em torno do texto do IV Concílio de Toledo de 633, pode ser verificada na obra *Sentenças* de Isidoro de Sevilha, de 615. Como se sabe, Isidoro preside o Concílio e é, de senso comum pela historiografia, o mentor do cânone 75¹⁷⁵. Através do documento das *Sentenças* podemos verificar que Isidoro já possui sua definição de poder e das funções do rei hispano-visigodo. Seus princípios teóricos, latentes nas *Sentenças*, serão modelados no IV Concílio. Por exemplo, a idéia de *fidelitas*, discorrida ao longo do III livro das *Sentenças*, produz a concepção de rei e súditos fiéis. Essa concepção é a base do desenvolvimento da defesa de Sisenando e da deposição legitimada de Suinthila.

Nas *Sentenças*, a fidelidade está associada a uma postura diferenciada, a uma vida consagrada. O rei e o súdito fiel devem ser exemplos de virtuosidade. Não há espaço para uma vida comum, repleta de vícios e deslizes cotidianos. Ao contrário, o fiel não interage com suas paixões pessoais. Abnega-se das fraquezas humanas para ater-se a uma vida cristã, que conjuga contemplação e ação: “(...) que as obras se apoiem na oração e a oração nas obras (...) o que ora e não trabalha alça o coração mas não as mãos. O que trabalha e não ora alça as mãos mas não o coração”¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Cf. DIAZ, P. C. *Op. cit.*; VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*; FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997. p. 73-82; FRIGHETTO, R. Algumas considerações sobre o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia. **Stylos**, Buenos Aires, v.13, p.37-47, 2004.

¹⁷⁶ *Isid., Sent.*, III, 7, 18, p. 425.

A fim de manter-se fiel aos olhos de Deus e aos olhos do súdito, o rei deve exprimir ações que testemunhem sua correção. Apenas desse modo é legítima a fidelidade de seus súditos a sua pessoa. Por isso, Isidoro, em *Sentenças*, ao estabelecer um modelo de rei fiel, destaca a figura de Davi, o rei fiel a Deus, fiel ao “povo”, pois pratica às virtudes: “... tomando por modelo a humildade de Davi, que não se envaideceu por seus méritos...”¹⁷⁷. Envaidecer perante o poder é uma clara manifestação da condição humana, do arrebatamento pela paixão individual, fatos combatidos pela doutrina cristã, a qual prega a superioridade do espírito frente à carne. Desse modo, o rei é reconhecido como tal não pelo uso de coroa e vestes luxuosas, mas pelas suas ações humildes, testemunhadas por Deus como dignas de um soberano cristão¹⁷⁸.

O que governa o mundo bem, temporalmente, reina sem fim na eternidade, e a glória deste século se transforma em glória eterna. Mas os que exercem mal sua realeza por trás de vestes suntuosas e diadema de pedras preciosas, caem nus e miseráveis em tormentos do inferno¹⁷⁹.

Mas ao tratar do rei, Isidoro não se esquece que este é de condição humana: “Porque o coração não se pode ocultar a Deus, que está presente na consciência”¹⁸⁰. Deus o escolheu, no entanto, ele tem livre-arbítrio para obrar tanto de forma reta quanto de maneira inadequada. Se assim agir, não respeitando a lei, não praticando as virtudes da humildade, da justiça e da paciência, finda sua legitimidade ao trono¹⁸¹.

¹⁷⁷ *Isid., Sent.*, III, 49, 1, p. 496.

¹⁷⁸ Cf. CAZIER. P. *Les sentences d’Isidore de Seville et le IV Concile de Toledo: réflexions sur les rapports entre L’Eglise et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630*. In: *Los visigodos, historia y civilización: Antigüedad y cristianismo*. Murcia: 1986. p. 373-377.

¹⁷⁹ *Isid., Sent.*, III, 48, 6, p. 494: <<*qui intra saeculum bene temporaliter imperat, sine fine in perpetuum regnat; et de gloria saeculi huius ad aeternam transmeat gloriam. Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt*>>.

¹⁸⁰ *Isid., Sent.*, III, 7, 4, p. 422.

¹⁸¹ O cânone 75 do IV Concílio de Toledo apresenta-nos uma espécie de catálogo de virtudes características do verdadeiro monarca cristão, especialmente dirigido à justiça e à piedade para com os seus súditos, que distinguiriam-no do *tyrannus*. Na tentativa de resolver a situação de fragilidade de um poder centralizador como o é a monarquia, formulou-se princípios ideológicos. Um deles é o da supremacia e reconhecimento do poder calcado na concepção do poder descendente, proveniente de Deus e recebido pelo *sacratissimus princeps*. Para isso, este deveria reunir em sua pessoa um rol de virtudes morais que assegurassem o reforço de sua imagem como soberano perfeito. Virtudes relacionadas com a tradição cultural romana clássica que passaram a ser revestidas por uma aura cristianizante, como a *Iustitia*, a *Pietas*, a *Concordia*, a *Misericordia* e a *Clementia*. Estas teorias, no entanto também possuíam um caráter de limitação, controle e contenção de possíveis abusos de autoridade por parte do soberano. Cf. FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista**

A *fidelitas* construída por Isidoro vincula politicamente o corpo político do reino hispano-visigodo, os nobres, à cabeça, o rei. A *fidelitas* entrelaça as ações políticas do súdito à moral, garantindo a troca de favores. Nas *Sentenças* aparece que é Deus quem concede soberania ao rei: <<Deus concedei aos príncipes a soberania para o governo dos povos...>>. ¹⁸²

Para tanto, deve ser dada utilidade ao poder, pois como um dom divino deve ser bem gerenciado, usado retamente, senão, Deus pode destituir o soberano do exercício do poder. A utilidade do poder está na prática da *fides*, na não opressão dos súditos pela tirania: <<o principado deve favorecer ao povo e não prejudicá-lo, não oprimir-lo com tirania, mas velar por ele, sendo condescendente, a fim de que este seu distintivo poder seja verdadeiramente útil e empregue o dom de Deus para proteger os membros de Cristo...>> ¹⁸³.

3.1 O REI E O SÚDITO FIÉIS

O elenco de Isidoro das qualidades necessárias para o rei no exercício de sua função qualifica a justiça como a primeira característica. O bom rei está atrelado ao rei justo e, mais, ao rei da lei. Ele se refere à lei contida na Bíblia, os ensinamentos de Deus, mas também ao código civil hispano-visigodo. Para Isidoro, as qualidades do rei devem, em primeiro lugar, responder aos critérios íntimos da perfeição evangélica, sendo as ações do rei pautadas no Antigo Testamento ¹⁸⁴. Ancora-se na figura de Davi para demonstrar que a

de Ciências Históricas, Porto, n. 12, 1997. p. 82; FRIGHETTO, R. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na *Hispania* visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). **Gerión**, Madrid, 2004. p. 423.

¹⁸² *Isid., Sent.*, III, 49, 3, p. 497: <<*Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum...*>>

¹⁸³ *Isid., Sent.*, III, 49, 3 p. 497: <<*prodesse ergo debet populis principatus, non nocere; nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut veres it utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro utantur membrorum Christi.*>>.

¹⁸⁴ Há a construção modélica do príncipe clemente, justo, piedoso e cristão, símbolo da própria imagem de Deus que governa o mundo por seu desígnio. Um Ocidente superficialmente cristianizado, o qual um poder centralizador tentava unificar com o apoio do clero, propiciou que episódios ou figuras bíblicas fossem representações utilizadas para encarnar e estabelecer a monarquia e o corpo eclesial como fascinantes. Nesta intenção o grupo eclesiástico teve o apoio do poder leigo na medida em que o soberano afirmou como força de lei os decretos eclesiásticos como os concílios. A imposição aos fiéis de respeitosa submissão ao clero e esta obediência aos seus superiores hierárquicos (imitação literal das instituições e disposições legais do Antigo Testamento).

prática da humildade resultou em méritos, como a escolha de Deus¹⁸⁵. A prática da justiça afasta o rei do delito: “O que usa retamente a autoridade real estabelece a norma da justiça com os feitos mais que com as palavras. Não exalta suas propriedades; não se abate na adversidade; não descansa suas forças e seu coração não se afasta de Deus (...)”¹⁸⁶.

É necessário que façamos uma distinção entre os elementos teóricos construídos para reforçar e, inclusive, tentar elevar o poder da realeza acima dos pares nobiliárquicos – concorrentes e oponentes diretos do poder do soberano –, com a *praxis* política que contrariava aqueles preceitos teóricos e ideológicos elaborados por elementos integrantes tanto do corpo nobiliárquico como eclesial¹⁸⁷. Na prática, a nobreza, mesmo tendo jurado fidelidade ao rei e confirmando seu comprometimento com a centralização do reino, via seus interesses patrimoniais acima dessa elucubração à cerca do rei. Na prática, a *nobilitas* não assimilava a idéia de “bem-comum”, reiteradamente reforçada por Isidoro através da idéia de *fidelitas*, por exemplo. A manutenção da unidade do Reino hispano-visigodo era de interesse desta *nobilitas*, uma vez que a administração e política centralizada garantiriam a proteção das fronteiras e afastariam incursões militares, desgastantes economicamente. Entretanto, a unidade não poderia ser mantida mediante a opressão de interesses políticos de cada clã. A idéia de abnegação pessoal, que Isidoro intentava tornar prática, não era uma realidade viável para os nobres. A ambição do poder e a conseqüente concessão de favores para seus clãs de origem produziram inumeráveis “infiéis” ou “bárbaros”. Nas fontes de cunho histórico-cronístico e legislativo¹⁸⁸ aparece a idéia da barbárie associada à noção de *infidelitas*, caracterizando aquele que comete algum ato de infidelidade contra o soberano ou contra o reino como bárbaro¹⁸⁹.

¹⁸⁵ CAZIER, P. **Isidore de Séville et la naissance de L'Espagne catholique**. Paris: Beauschesne Éditeur, 1994. p. 241-242.

¹⁸⁶ *Isid., Sent., III, 49, 1, p. 496: <<qui recte utitur regni potestate formam iustitiae factis magis quam verbis instituit. Iste nulla prosperitate erigitur; nulla adversitate turbatur; nin innititur propriis viribus; nec a Domino recedit cor eius...>>.*

¹⁸⁷ Temos que entender que desde o século IV até o século VIII os preceitos teóricos cristãos sofrem ampla simbiose com elementos teóricos comuns da realidade clássica romana – que denominamos como *Romanitas* – e também da tradição dos “novos” inquilinos, as monarquias romano-germânicas, que terminaram por construir novas comunidades políticas baseadas no passado imperial romano em sua *Pars occidentalis*. (FRIGHETTO, R. *Algumas considerações sobre as construções teóricas da centralização do poder político na Antiguidade Tardia: cristianismo, tradição e poder imperial*. p.12).

¹⁸⁸ “A posição adotada por João de Biclário ao analisar o episódio da rebelião de Hermenegildo contra seu pai Leovigildo entre 579 e 585”; “Essa mesma interpretação está em Isidoro de Sevilha em sua *Historia Gothorum* e no cânone 75 do IV Concílio de Toledo” (FRIGHETTO, R. *Infidelidade e Barbárie na Hispania visigoda*. **Gerión**, Madrid, v.20, n.1, 2002. p.502-503).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 502.

A justificação teórica do poder, para Isidoro, repousa no pecado original. Os governantes políticos são definidos por suas funções repressivas em prol da defesa da família, da propriedade, da *nobilitas* e do Reino – enquanto unidade administrativa e política¹⁹⁰:

Por causa do pecado do primeiro homem, Deus impôs ao gênero humano o castigo da servidão (...) e mesmo que o pecado original seja perdoado pelo batismo dos fiéis, o Deus justo instituiu alguns homens para serem servos e outros para serem senhores a fim de que as más ações dos súditos sejam reprimidas pelo soberano¹⁹¹.

Mesmo Isidoro destacando a superioridade da função do rei, com responsabilidade delegada por Deus, é evidente sua crença de que aos olhos de Deus todos os homens são iguais. Portanto, o soberano, como os demais homens, responde a Deus por suas obras, na mesma medida em que os demais.

A função de rei¹⁹² exige que exista dominação de instintos humanos para o pecado. Portanto, o rei, em teoria – nos moldes da antiga tradição estoica –, está em constante busca de aperfeiçoamento pessoal. Este critério de perfeição evangélica para o rei é referenciado por Isidoro nas *Sentenças* utilizando os exemplo de Davi e dos reis modelares do Antigo Testamento que, além de governarem o “povo”, preocupavam-se com o aprimoramento espiritual.

As virtudes políticas do rei intituladas nas *Sentenças* – a justiça, a paciência, a clemência – reforçam esta caracterização de busca da perfeição por parte da realeza: “Quando é doente a cabeça os demais membros do corpo se contagiam”¹⁹³.

Essa espécie de “sociedade corporativa” que Isidoro compila na sentença acima é reflexo da sua compreensão cristã da política. A reciprocidade social é assegurada pela observância da *fidelitas* do rei para com seu posto, a monarquia. Mantém-se fiel e legítimo

¹⁹⁰ CAZIER, P. *Op. cit.* p. 237.

¹⁹¹ *Isid., Sent.*, III, 47, 1, p. 492: <<propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis (...) et licet peccatum humanae originis per baptismi gratiam cubctis fidelibus dimissum sit, tamen aequus Deus ideo discrevit hominibus vitam, alios servos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur>>.

¹⁹² *Isid., Etym.*, IX, 3, 4-5: <<As virtudes régias são principalmente duas: a justiça e a piedade. Não obstante, costuma destacar-se nos reis a piedade, pois a justiça, por sua própria essência é severa>>.

¹⁹³ *Isid., Sent.*, III, 38, 4, p.476. Esta sanção de Isidoro se refere aos sacerdotes, mas podemos inferir que se estenda também à monarquia.

no trono o soberano que encarna as qualidades precisas. A desqualificação do rei por sua conduta errada contamina a sociedade, possibilitando a prática da hipocrisia.

O rei justo segue a lei, mas não apenas, é também íntegro perante Deus e aos olhos dos súditos. Pratica a virtude estóica da *apatheia*. Tal virtude o faz olhar com os mesmos olhos aos bons e aos maus¹⁹⁴: “não devemos odiar as pessoas, mas os vícios”¹⁹⁵.

Sisenando, podemos conjecturar, é teorizado pelo IV Concílio como portador da *fidelitas*. Cumprimenta o clero inclinando sua cabeça e o corpo diante dos padres reunidos no Concílio, o que é exemplo da *humilitas*. O IV Concílio – com seus 66 bispos, a presença do rei e de seus *magnates* – ovaciona a humildade de Sisenando, sua postura *coram sacerdotibus Dei humo prostatus* é tida como extraordinária¹⁹⁶.

Nas Sentenças (3,48,7), Isidoro justifica a existência do súdito. Como o primeiro homem havia pecado, Deus impõe a seus descendentes que estes fossem servos, que tivessem de se submeter à autoridade de alguém para a harmônica convivência social. Esta autoridade Isidoro delega ao homem mais virtuoso, sendo, assim, mais capaz de frear suas inclinações pessoais ao pecado e corrigir os demais quando estes cometem faltas. Afinal, para Isidoro a repreensão da má ação é medida imprescindível para tornar os homens dignos: “Os eleitos são provados pelas adversidades da vida”¹⁹⁷.

A fonte imediata de soberania após o IV Concílio foi a eleição e o subsequente juramento do rei e dos súditos, além, é claro, dos atos religiosos que acompanham a ascensão ao trono, como a unção. Portanto, a idéia de que os súditos estavam sujeitos à autoridade do rei exemplifica a autoridade arbitral coerciva da monarquia. O fiel cristão possui uma obrigação moral e legal com a fé do reino e com a instituição monárquica.

O rei hispano-visigodo é posto como descendente de Davi e sucessor de Saul e Salomão a fim de validar sua posição como destacada dos demais nobres através de uma

¹⁹⁴ CAZIER, P. *Op. cit.* p. 242.

¹⁹⁵ *Isid., Sent.*, III, 27, 1, p.461.

¹⁹⁶ *Conc. IV Tol.*, a.633, p. 186: <<(…) excelentíssimo e glorioso rei, cuja entrega a Deus é tão grande, que não apenas ocupa-se das coisas humanas como também das divinas (...) movido pela fé se apresenta junto com seus magníficos e nobilíssimos acompanhantes prostando-se em terra diante dos bispos de Deus, com lágrimas e gemidos..>>.

¹⁹⁷ *Isid., Sent.*, III, 1, 13, p.400.

escolha divina. A sujeição do corpo político à dinastia de reis escolhidos por Deus é medida natural dentro da justificação teológica que se ampara na Bíblia.

O rebelde que pretendia usurpar a autoridade suprema, sendo à força ou por maquinação contra o príncipe que a detinha legitimamente, foi chamado pela historiografia visigoda com o termo empregado desde o Baixo Império Romano: “tirano”¹⁹⁸. Do que deriva a denominação de seu regime como “tirania”, poder de natureza ilegítima. Deste modo, poder real legítimo e “tirania” – poder ilegítimo por defeito de origem – foram conceitos bem arraigados na doutrina hispano-visigoda, projetados em Isidoro de Sevilha nas fórmulas de legitimidade de exercício que tece em *Etimologias* (*rex eris si recte facias*), seguidos pela idéia de *fidelitas*, contida em um rei justo e em súditos fiéis, apresentada nas *Sentenças* e culminando na redação do texto do cânone 75 do IV Concílio.

Nas *Sentenças*, Isidoro demonstra sua crença de que a maioria dos súditos, quando se submete aos reis injustos, faz transparecer “o mal”. Há os que são bons em imitar vícios do rei e relapsos em imitar as virtudes. Os bons súditos, segundo Isidoro, imitam as boas obras dos reis, mas há outros que seguem os maus exemplos:

Como alguns dos súditos bons imitam as obras dos príncipes graças a Deus, assim, facilmente outros muitos seguem seus maus exemplos, mas a maior parte, quando está submetida a príncipes iníquos se mostra má, ao obedecer a seus mandatos, mais por necessidade que por malícia. Outros, por sua vez, são diligentes para seguir os reis no vício, porém indolentes para imitá-los na virtude.¹⁹⁹

Deste modo, os súditos, ao não colocarem em prática uma vida virtuosa à maneira do rei justo, sucumbem em uma vida de vícios e prejudicam a centralização do poder e o conseqüente “bem-comum” almejado por Isidoro. Os súditos que não observam as virtudes facilmente se entregam ao delito de atentar contra a vida do soberano legítimo e tornam-se infiéis ao juramento e inimigos do Reino.

¹⁹⁸ *Isid., Etym.*, IX, 19-20: <<Em grego, tirano é o mesmo que ‘rei’ em latim, já que para os antigos, entre ‘rei’ e ‘tirano’ não existia diferença alguma. (...) E que os reis poderosos eram chamados ‘tiranos’, de ‘tiro’, que significa ‘poderoso’. (...) Mais tarde começou o costume de denominar ‘tiranos’ aos reis depravados e iníquos que exerciam sobre o povo uma ânsia desmedida de dominação e uma autoridade sumamente cruel>>.

¹⁹⁹ *Isid., Sent.*, III, 50, 7, p. 499: <<*sicut nonnulli bonorum principum Deo placita facta sequuntur, ita facile multi prava eorum exempla sectantur. Plerique autem apud iníquos principes necessitate magis quam voto mali existunt, dum imperiis eorum obediunt. Nonnulli autem sicut prompti sunt sequi reges in malum, sic pigri sunt imitari in bonum*>>.

Rei e súditos fiéis são duas instâncias para o cumprimento das virtudes. O rei justo detém a fidelidade do súdito. O súdito que imita a justiça do rei torna-se virtuoso e afastado do delito. Longe do vício o súdito é merecedor de um rei bom. Os critérios para separar o que é bom do que é mal são cristãos, acoplados às virtudes clássicas transformadas por Isidoro em indicações morais da sociedade política hispano-visigoda.

3.2 O III LIVRO DAS *SENTENÇAS*: CONSIDERAÇÕES GERAIS

O Texto das *Sentenças* adquire uma linguagem didática, com fins instrutivos no que se refere à vida religiosa de um clérigo e ao comportamento do súdito perante a sociedade política hispano-visigoda (nobreza laica e eclesiástica). Quanto ao primeiro, prioriza discorrer sobre atitudes cotidianas do clero em sua função de serviço à comunidade cristã. Ao segundo, firma um crivo político, dirigindo-se ao rei e aos súditos e entre estes, aos de destaque social, como os juízes. Exalta características pautadas nas virtudes, como a paciência e a justiça²⁰⁰ e o respeito à lei²⁰¹.

A finalidade instrutiva desta obra parece reforçar os ensinamentos cristãos, condicionando-os a uma excelência de vida político-social. Alguns textos da Patrística²⁰² e até mesmo da Bíblia²⁰³ são explicados e reforçados através das *Sentenças*. Ao compilar virtudes cristãs, demonstrando-as através de citações de Jesus aos apóstolos e ao povo em geral²⁰⁴ e de exemplos de problemas disciplinares no clero²⁰⁵, Isidoro exalta preceitos da

²⁰⁰ “A justiça ganha um significativo destaque na elaboração isidoriana do ‘bom soberano’ na medida em que o uso correto da autoridade pelo rei possibilita que este estabeleça a própria justiça, ressaltando que o soberano justo é aquele que obedece e segue as suas próprias leis” (FRIGHETTO, R. *Tutaeque sit inter inprobos innocentia*: aspectos teóricos e práticos sobre os limites da autoridade régia no reino hispano-visigodo de Toledo segundo as fontes jurídicas e conciliares do reinado de Chintila (636-640). **Scripta Medievalia**, Mendonza, n.1, 2008).

²⁰¹ “O pensamento isidoriano destaca claramente a diferença entre a lei e o costume, que aparece relacionado à tradição dos antepassados, ao *mos maiorum*, sendo a primeira escrita e baseada na razão”. (*Id.*, *Ibid.*). Cf. também FRIGHETTO, R. Poder e sociedade na *Hispania* romana e visigoda na Antiguidade Tardia. **Revista de Ciências Humanas**, Curitiba, v.10, p.173-193, 2003.

²⁰² Em matéria Bíblica Isidoro escreveu várias obras como “*De ortu et obitu Patrum*”; “*In libros Veteris et Novi Testamenti proaemia*”; “*De veteri et Novo testamento quaestiones*”. É evidente a influência de Ambrósio, Agostinho e Cassiodoro.

²⁰³ Cf. Livro dos Juízes & Livro dos Reis. Por exemplo: Salomão manda dividir a criança ao meio para desvendar quem é a mãe verdadeira que reivindica o filho.

²⁰⁴ *Isid., Sent.*, III, 2, 3, p. 401. Cita, por exemplo, o episódio da cura de Lázaro por Jesus.

moral cristã de uma maneira direta, assimilável. É desejo de Isidoro que as *Sentenças* sejam trabalhadas pelos clérigos dentro da comunidade cristã, a qual dirigem para que a *societas fidelium Christi* adquirisse uma homogeneidade moral.

Isidoro, no seu modo de escrever as *Sentenças*, denota uma estrutura textual de causa e efeito: porque o povo é mau, recebe o governo de um soberano falho²⁰⁶; por causa do pecado Deus fez erigirem-se na terra reis para reprimir o povo²⁰⁷. Indica o comportamento adequado do cristão, citando passagens ilustrativas: Davi, que pecou e recebeu de Deus castigo²⁰⁸; Salomão, que soube ensinar que há tempo para calar e há tempo para falar²⁰⁹.

Este “modo de escrever” diz muito da tradição das crônicas cristãs que costumeiramente revivem o Antigo testamento para demonstrar a antiguidade das práticas, para dotá-las de legitimidade. As crônicas se ativeram ao tempo, na medida em que procuraram demonstrar a história do cristianismo no decorrer dos acontecimentos²¹⁰. A idéia dos reis visigodos serem uma extensão dos reis bíblicos do Antigo Testamento é a maneira de Isidoro de demonstrar a legitimidade da função do rei. Além de acoplá-la ao sagrado, reforçando-a, lança mão de uma hereditariedade positiva, pois estes reis bíblicos são tidos como vitoriosos. Essa “positividade” que a realeza herda propicia credibilidade à instituição monárquica, fato precioso em um momento de instabilidade, como verificamos na maior parte do VII século.

²⁰⁵ *Isid. Sent. III, 8-9-13-23-54-53.*, Comenta sobre a necessidade de leitura e estudo do clero, as obras que devem evitar, sobre a fanfarra e o apego carnal (p.428, 430, 435, 453). Comenta sobre presentes ofertados a fim de benefícios (p. 505), instrui para não haver distinção de pessoas (p.504).

²⁰⁶ *Isid. Sent. III, 48, 2*, p. 495: <<reges quando boni sunt, muneris est Dei, quando vero mali, sceleris est populis>>.

²⁰⁷ *Isid. Sent., III, 47, 1*, p. 492: <<inde et in gentibus principes, regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte vivendum legibus subderent>>.

²⁰⁸ *Isid., Sent., III, 39, 3*, p. 478: <<(…) exemplo David peccandis ad comparationem principum, qui ex mérito plebis praevaricantur>>.

²⁰⁹ *Isid., Sent., III, 44, 3*, p. 484: <<non omnia tempora congruunt doctrinae secundum salomonis sententiam dicentis tempus tacendis, et tempus loquendi...>>.

²¹⁰ Cf. SANCHEZ GALÁN, P. J. **El género historiográfico de la *Chronica***. Cácers: Universidade de Extremadura, 1994.

3.3 DETALHAMENTO DA FONTE

Os três livros das *Sentenças*²¹¹ constituem, depois de *Etimologias*, a obra mais considerável de Isidoro e, possivelmente, uma das últimas. O título *Sentenças* é repleto de valores em uso desde a antiguidade clássica e designa um gênero literário preciso, primeiro entre os filósofos e mestres da retórica²¹².

A *Sentença*²¹³, segundo Isidoro, expressa tanto uma experiência religiosa como um preceito geral posto em forma persuasiva pela brevidade e pela força de sua expressão. Transmite um pensamento – tomado de Gregório, Agostinho, Cassiano – mas também o desenvolve, medita sobre ele e o repensa para conformá-lo com justiça ao “sentimento” do autor²¹⁴.

É interessante notar que as *Sentenças* de Isidoro trazem paralelos temáticos e até mesmo textuais com outras obras, especialmente com certos cânones do IV Concílio de Toledo de 633. Há convergência em alguns pontos como: o livre arbítrio na questão da conversão ao catolicismo²¹⁵; a referência a que o poder do rei é outorgado por Deus²¹⁶; a

²¹¹ Possível data de redação: 612-615, já no fim da vida de Isidoro. Única obra do hispalense que não conta com prefácio ou prólogo.

²¹² Sua herança semântica provém das coleções gregas de opiniões, máximas e capítulos. Estas coleções transmitiam ensinamentos filosóficos resumidos, incluindo máximas breves e alguns preceitos de moral prática. Os mestres da retórica, por sua vez, haviam definido a forma de *Sentença*, instituindo um aspecto de pensamento impessoal. Nos tempos do Império algumas coleções antigas de *Sentenças* se cristianizaram. Também o monacato havia criado suas coleções próprias de sentenças, como os *Capítulos* de Evágrio e os *Apótemas* dos padres do deserto. Isidoro conheceu esta completa tradução, mas se orientou, sobretudo, por uma referência de Gregório Magno (livros morais sobre Jo 23,17,31) e por um versículo do livro da Sabedoria (7,15). Fazia uma reflexão etimológica pessoal sobre este sentido interior e espiritual da palavra *sentença*.

²¹³ *Isid., Etym.*, XI: “XI. de sententia. [1] Sententia est dictum inpersonale, ut (Ter. Andr. 68): Obsequium amicos, veritas odium parit. Huic si persona fuerit adiecta, chria erit, ita: "offendit Achilles Agamemnonem vera dicendo, "Metrophanes promeruit gratiam Mithridatis obsequendo" [2] Nam inter chrian et sententiam hoc interest, quod sententia sine persona profertur; chria sine persona numquam dicitur. Vnde si sententiae persona adiciatur, fit chria; si detrahatur, fit sententia”.

²¹⁴ FONTAINE, J. *Op. cit.* p. 178-180.

²¹⁵ *Conc. IV Tol., a.633, c.75; Isid., Sent., 2, 42,4.*

²¹⁶ *Conc. IV Tol., a.633, c.7; Isid., Sent., 3,49,3.*

proibição de os cristãos darem testemunho suscetível de prejudicar alguém²¹⁷ e referência ao trabalho dos bispos junto aos pobres²¹⁸.

O primeiro livro das *Sentenças* focaliza o conhecimento de Deus – um ser trinitário –, a criação, a Igreja e o Juízo. O segundo livro atém-se a falar do conhecimento da fé – tema do primeiro livro – e da moralidade pessoal. Deixando para o terceiro livro a moralidade coletiva.

O terceiro livro, nosso documento de análise, congrega em si a maior parte das *Sentenças*, sendo, portanto, o mais extenso dos três, aborda os estados de vida do cristão em sessenta e dois capítulos. Logo no primeiro capítulo, Isidoro evoca sua condição humana e profere o tom que desencadeará os demais capítulos: “*Tem compaixão Senhor do pobre Isidoro que trabalha o que deve e sofre o que merece, porque peca sem cessar e suporta diariamente seus castigos*”²¹⁹. Nele Isidoro frisa a justiça eterna ao que peca e as penalidades corporais e espirituais a que este ato o expõe. A correção de Deus é tomada como uma demonstração de amor. O segundo capítulo segue nos castigos divinos e destaca o fervor da fé. Os castigos seriam: uma condenação dos pecados, purificação dos eleitos, ou ainda, incremento para a glória dos méritos dos justos. Alguns recebem castigo nesta vida e a outros o castigo começa nesta vida e perdura no suplício eterno.

Os capítulos que se seguem são exorbitantes do poderio de Deus e da fraqueza humana. Enquanto a divindade possui poderes para punir e permitir que se puna (Diabo), o homem transpira fraqueza e vícios²²⁰. O terceiro capítulo tratará das enfermidades corporais vistas como resultantes da ação do pecado, da tentação e da paixão da intemperança²²¹. Adianta-se e trata da tolerância do castigo divino, advertindo que não se deve queixar pelo que se sofre justamente. O quinto capítulo explora as tentações dos sonhos, que podem ser bons – como resultado de uma revelação celeste – ou maléficos – propiciados pela alimentação em demasia, pelos pensamentos pecaminosos e ainda pela ação de espíritos imundos.

²¹⁷ *Conc. IV Tol., a.633, c.31; Isid., Sent., III, 33, 7b*

²¹⁸ *Conc. IV Tol., a.633, c.32; Isid., Sent., III, 45, 4. Cf. FONTAINE, J. Op. cit. p. 178.*

²¹⁹ *Isid., Sent., III, 1, 1, p. 398: <<Misere Domine misero Isidoro indigna agenti, et digna patienti, assidue peccanti et tua flagela quotidie sustinenti>>.*

²²⁰ *Isid., Sent., III, 1- 2, p. 398-404*

²²¹ *Isid., Sent., III, 3, p. 404-405.*

O sétimo capítulo apresenta a oração como remédio para todos os vícios. Há ainda que ser percebido que Isidoro reflete em tal capítulo a filosofia de vida própria de um clérigo, exaltando o trabalho compartilhado com a oração: *“O que ora e não trabalha alça o coração mas não as mãos. O que trabalha e não ora, alça as mãos e não o coração”*. Ainda destaca a prática de hinos que glorificam Deus, leitura de salmos e o silêncio como companhias da oração. Os próximos seis capítulos, do oitavo ao décimo terceiro, versarão sobre a leitura. A princípio destacará a importância de se ler a Bíblia e observar suas leis, passando a evocar a assiduidade da leitura e a assistência de Deus, ao iluminar o leitor pela graça, propiciando entendimento do que lê. Os leitores soberbos (cap. 11), carnis e heréticos (cap.12) e até mesmo as obras que não se deve ler (cap. 13) são assuntos contemplados. A necessidade de conversar para aprender e a contemplação sobre a leitura são versados no décimo quarto e décimo quinto capítulos.

A partir do décimo sexto capítulo Isidoro dirige sua fala aos monges, tratando especificamente dos que desprezam o mundo (cap. 16 e 17), dos preceitos destes, de seus vícios. Destaca o trabalho e a humildade como necessários para os que se propõem serem servos de Deus. O trabalho porque afasta a alma do vício da fornicção e a humildade porque atenua a soberba e a vaidade do espírito (cap. 19). Os vícios tratados vão desde a teimosia (cap. 20), as preocupações com a vida secular (cap. 21 e 22) e a fanfarra (cap. 23), até a hipocrisia (cap.24), a inveja (cap. 25), a simulação (cap. 26) e o ódio (cap. 27).

Há a proposta, por conta destas sentenças, de um estilo de vida austero definido por práticas virtuosas. Esse ascetismo é disciplina comum aos monges e, dentro da historiografia monástica, é reiteradamente percebida sua cobrança como catalizadora do exercício das virtudes.

Depois Isidoro versará sobre o amor (cap. 28), que deve ser a Deus mais do que a outro homem; sobre as falsas amizades (cap. 29 e 30), conhecidas no momento de adversidade, e sobre a correção fraterna (cap. 32).

É bastante interessante essa abordagem de Isidoro, se nos lembrarmos de Cícero, por exemplo, que falava do amor e da amizade no sentido fraterno, na noção de elo entre um e outro²²². Cícero compactua com a idéia de que o amor e a amizade somente são possíveis pelos laços de fidelidade entre as pessoas, os quais as impulsionam a ligarem-se umas às outras. O amor ciceroniano surge em um momento de crise na República, em que

²²² Cf. CÍCERO. **Saber envelhecer e a amizade**. Porto Alegre: L&PM editores, 1997.

as disputas senatoriais quebravam a unidade da desta, por meio de discórdias e de não respeito à autoridade. Os senadores disputavam entre si poder e, deste modo, esqueciam-se de Roma, o “bem-maior”. Cícero, então, versa sobre o amor, não por acaso, mas intencionalmente tentando reforçar através dele a noção de comprometimento entre as partes, de “entrega”. Entretanto, essa “entrega” nada tem a ver com romantismo, mas com o aspecto moral. O filho que ama seu pai o respeita. As famílias que amam a cidade respeitam suas leis e são bons cidadãos. O político que ama sua república age de acordo com o bem desta. O amor – atrelado à moral, ao respeito às normas, em prol da unidade, da centralização – é também tratado por Isidoro nas *Sentenças*, como apontamos há pouco. A sutileza da doutrina isidoriana dispersa nestas sentenças leva-nos a pensar na inclusão de seu princípio de *fidelitas* nestas proposições, pois amar a Deus é o primeiro mandamento, aquele que atesta a fidelidade do homem (cap. 28). A correção fraterna, como sabemos, é a ação mais corriqueira de Deus no Antigo Testamento (abordado no cap.32). Isidoro é um homem de seu tempo e sua formação não poderia deixar de conceber a unidade religiosa atrelada à *fidelitas* e em sua extensão à prática política do reino.

Os quinze capítulos que se seguem são dedicados a disciplinar o clero através da exposição de como se deve gerenciar a Igreja, versando sobre: a postura do sacerdote frente a diversas situações (cap. 33), a indignidade de sacerdotes que são escravos de vícios (cap. 34), outros ignorantes (cap. 35) e, por fim, elucida a doutrina e o exemplo dos sacerdotes (cap. 36), que devem solidificar com obras seus discursos, assessorar o povo e apoiar-se na doutrina para que brilhe pela virtude como resplandece pela palavra²²³. Critica os que encenam o bem e praticam o mal (cap. 37), dando exemplos de qualidades do mau sacerdote (cap. 38), tido como elemento de contaminação de seu rebanho de crentes, pois, quando a cabeça é doente, os demais membros do corpo se contagiam²²⁴.

Os sacerdotes carnis (cap. 39), raivosos (cap. 40), soberbos (cap.41) e que não professam a humildade em sua função (cap. 42) explicitam a idéia de que os clérigos, apesar de representarem a autoridade religiosa, são carne e, por isso, suscetíveis aos vícios: “Às vezes é necessário que nós sejamos mais humildes de espírito que os súditos porque as ações dos súditos quem as julga somos nós, mas as nossas ações quem as julga é Deus”²²⁵.

²²³ *Isid., Sent., III, 36, 4, p. 473: <<ut quanto claret verbo, tanto clarescat et merito>>.*

²²⁴ *Isid., Sent., III, 38, 4, p. 476: <<capite languente, cetera corporis mambra inficiuntur>>.*

²²⁵ *Isid., Sent., III, 42, 2, p.481: <<Aliquando etiam subditis nos oportet animo esse humiliores, quoniam facta subditorum iudicantur a nobis, nostra vero Deus iudicat>>.*

Isidoro segue suas sentenças direcionadas à disciplina e à regulamentação da doutrina, pelos capítulos 43 até 49. A descrição do ensinamento – que alude às diferentes formas de abordagem da doutrina cristã para cada idade, sexo e profissão (cap.33) – e a crítica aos que deixam de professar a fé cristã (cap.44), silenciando-se, entrelaçam-se ao aconselhamento de que o clérigo cumpra seu dever de proteger seu rebanho de cristãos, não silenciando diante de poderosos, antes sim corrigindo os opressores do “povo” pobre e injustiçado (cap.45). Estes capítulos compilam a emergente disciplina que Isidoro roga aos que trabalham na obra de Deus. Compara o sacerdote ao médico, equiparando o remédio que cura a enfermidade à doutrina que impede a consumação do pecado (cap.46).

O capítulo 47, os *Súditos*, merece especial atenção. Neste capítulo, que traz em seu corpo a legitimação da submissão e da hierarquização do poder, Isidoro admite que o pecado liga-se à própria existência humana, reservada à servidão por conta do pecado do primeiro homem. Mesmo o pecado perdoado pela graça do batismo, Deus dispôs a vida dos homens constituindo uns em servos e outros em senhores e, aos que se portassem mal, permitiu a existência de soberanos, os quais teriam a função de aparta-lhes do mal²²⁶.

Encontramos aqui dois elementos de significativa importância: o batismo, que expõe a doutrina católica, que elimina o “homem da natureza” e faz nascer uma nova criatura e a justificação do poder de homens sobre outros homens. Neste sentido, a eleição dos príncipes e reis cumpre a função, como Davi no Antigo Testamento, de reprimir o povo que se porta mal. O castigo e a submissão à lei são necessários e autorizados ao rei para colocar o povo em uma vida digna²²⁷.

O texto deste capítulo cita as cartas aos Colossenses e aos Coríntios, as quais aludem à humildade²²⁸. Quer dizer, por mais que Deus tenha autorizado aos soberanos aplicarem justiça ao povo – através de correções, da lei e da imposição de sua autoridade –, não deve existir vanglória nisso. Também Isidoro explicita que Deus não faz distinção de pessoas, o que quer dizer que: mesmo sendo rei, se é mortal e se é submisso a Deus, sendo injusto que receba injustiça em seu julgamento²²⁹.

²²⁶ *Isid., Sent., III, 47, 1, p. 492.*

²²⁷ *Isid., Sent., III, 47, 1, p. 497 : <<Nam si omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam prohiberet? Inde et in gentibus principes, regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent atque ad recte vivendum legibus subderent>> .*

²²⁸ “Quem cometer injustiça, pagará pelo que fez injustamente; e não haverá distinção de pessoas” (Col 3,25); “E o que é vil e desprezível no mundo, Deus o escolheu, como também aquelas coisas que nada são, para destruir as que são” (Cor 1, 28).

O mesmo tom que evoca humildade e relega a soberba a uma vil fraqueza encontramos no capítulo que se segue, 48, inclusive, repetindo ao pé da letra uma citação de Gregório Magno²³⁰. Dirige-se aos prelados, posicionando que o varão justo ou está desprovido de todo poder terreno ou está investido dele, mas que isto não o motive a se dedicar à soberba, pois sua função é servir aos fiéis.

Isidoro discorre sobre a hierarquização do poder, indissociável do mundo espiritual: “O que governa bem o mundo temporalmente, reina sem fim na eternidade e a glória deste século se transforma em glória eterna”.²³¹ O varão justo do capítulo 48 pode ser tanto o clérigo, quanto o rei e os súditos. A justiça de suas ações repousa em evitar o pecado. O poder é sempre lembrado como algo concedido, não inerente à condição humana, mas um “presente” de Deus: “É bom o poder que se tem recebido de Deus”; “(...) não há coisa pior do que dispor, graças ao poder, de liberdade para pecar.”²³².

Nesta mesma sentença encontramos o cerne da teoria política isidoriana acerca do poder. Define a conduta do rei nos moldes cristãos através de sua máxima: “rei é se obra retamente”. É importante que reflitamos sobre o que é, na concepção de Isidoro e no contexto em questão, obrar retamente. Em primeiro lugar, Isidoro atesta através da Bíblia que os homens – não qualquer um, mas os varões santos – receberam o epíteto de reis ao demonstrarem a correta gerência de seus sentidos, através da razão²³³. Trabalhar retamente, significa governar com acerto de sentidos e domínio da razão. Os que possuem esta característica para si e para seus súditos, conseguindo governar seus ímpetos e dos súditos, conservam o nome de reis²³⁴. O pecado macula a gerência correta do reino e

²²⁹ Isid., Sent., III, 47, 2, p. 492: <<Quantum attinet ad rationem, non est personarum acceptio apud Deum, qui mundi elegit, ignobilia et contemptibilia, et quae non sunt ut ea quae sunt destrueret, ne gloriatur omnis caro, hoc est, carnalis potentia coram illo. Unus enim Dominus aequaliter et dominis fert consultum, et servis>>.

²³⁰ Isid. Sent., III, 48, 3, p. 493: <<Omne quod supereminet plus maioribus afficitur quam honoribus gaudet>>.

²³¹ Isid. Sent. III, 48, 6, p. 494: <<qui intra saeculum bene temporaliter imperat, sine fine in perpetuum regnat, et de gloria saeculi huius ad aeternam transmeat gloriam>>.

²³² Isid., Sent., III, 48, 5, p. 494: <<Potestas bona est, quae a Deo donante/ (...) Nihil autem peius quam per potestatem peccandi libertatem habere, nihilque infelicius male agendi facultate>>.

²³³ Isid. Sent., III, 48, 7, p. 494: <<Reges a recte agendo vocanti sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Nam et viros sanctos proinde reges vocari uin sacris eliquiis invenimus eo quod recte agant, sensusque proprios bene regant, et motus resistentes sibi rationabili discretionem componant>>.

impede que o homem continue nas funções de rei, uma vez que estas o exigem reto, puro, racional, virtuoso.

O foco de Isidoro nos capítulos seguintes será a monarquia e seu modelo de conduta. A autoridade real está atrelada ao exercício de virtudes específicas. O capítulo 49 coloca o rei a serviço dos súditos, buscando a utilidade ao reino por meio da correta administração, possibilitada por ele se afastar do delito, praticar a justiça e ser, portanto, legítimo²³⁵. A paciência do rei, tratada no capítulo 50, tange a uma vida correta, na acepção de Isidoro, afastada de vícios. O pecado do rei o faz romper com o pacto de fidelidade com seus súditos, pois abre brecha para que também a comunidade política sinta-se livre para pecar²³⁶. Isidoro exige do soberano a prática da virtude.

As observações de Isidoro, nas Sentenças, a respeito do patrimônio real, parecem demonstrar que a prosperidade material da realeza (evidenciada pelo território), o tesouro régio, por exemplo, não deve servir para a vaidade do monarca. O exibicionismo e conseqüentes adulações, como a concessão de favores materiais pessoais por parte do rei, são repreendidos por Isidoro. A humildade é exaltada como característica inerente ao varão justo, aquele que professa as características imprescindíveis a um rei.

Ainda neste capítulo (cap.49), outras sentenças são expressas que confirmam essa perspectiva isidoriana. A prática da humildade freia a iniquidade e a paixão, venenos à prática da clemência e da misericórdia, práticas legítimas de um soberano justo, que licitamente exige a correção dos súditos.

Analisemos a construção da idéia de *fidelitas* neste capítulo, o qual se expressa no sentido de definir as funções do rei, ao mesmo tempo em que, para mantê-lo nesta posição, exige que professe determinadas características. Claramente, é Deus que dispõe o poder ao rei e este deve Lhe prestar contas: <<É bom o poder que se recebe de Deus>>²³⁷. Para estar dentro da conduta condizente com o Deus cristão, o rei deve praticar a justiça, a qual inclui

²³⁴ *Isid., Sent., III, 48, 7, p. 494: <<recte enim olli reges vocantur, qui tam semetipsos, quam subiectos, bene regendo modificare noverunt>>.*

²³⁵ *Isid., Sent., III, 49, 1, p. 496: <<qui recte utitur regni potestate formam iustitiae facis magis quam verbis instituit>>.*

²³⁶ *Isid., sent., III, 50, 6, p. 498: <<reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant, vel subvertunt, ideoque principem non oportet delinquere, ne formam peccandi faciat peccati eius imputa licentia>>.*

²³⁷ *Isid., Sent., III, 48, 5, p. 494: <<Potestas bona est, quae a Deo donante est... >>.*

outras duas virtudes: a clemência e a misericórdia: <<exerce o poder com misericordiosa clemência quanto com legítimo direito>>²³⁸.

Ao fiar-se pelos princípios cristãos, o soberano adquire a legitimidade para poder exercer sua função, que é exigir do povo o respeito à correção. Em contrapartida, também há a idealização do soberano que falta com o cumprimento de seus deveres cristãos e oprime o povo com tirania.

Um dos elementos, no entanto, que denuncia a idéia de *fidelitas* é a sentença a qual decreta que o rei não deve se afastar da verdade, seu coração não se aparta de Deus: <<[o rei] (...) não descansa suas forças nem seu coração se aparta de Deus...>>²³⁹, ou seja, a fé cristã. Portanto, o rei não deve ser infiel para com Deus. A fidelidade do monarca à sua fé é colocada em pé de igualdade por Isidoro à fidelidade que o soberano deve ter às virtudes. Tal apego à fidelidade é instrutivo, uma vez que é pela prática da virtuosidade que se afasta da imperfeição, do vício, do pecado: <<rei virtuoso se aparta do delito para dirigir-se à justiça>>²⁴⁰.

A idéia de reciprocidade da relação de fidelidade entre soberano e súdito também está presente quando Isidoro legitima a cobrança do rei sobre a conduta do súdito à correta prática da justiça: “Usa retamente a autoridade real aquele que estabelece a norma da justiça”²⁴¹. Esta prática “correta” atrela-se à paciência, título do capítulo seguinte. Isidoro justapõe o rei justo à prática da paciência, pois a justiça é mais sincera se feita no tempo adequado. Deste modo, o rei justo aguarda o tempo propício para corrigir; não devolve o mal que lhe é feito, mas pratica o bem: “Devolver o mal com mal é uma alternativa da justiça; mas quem une clemência a justiça, não devolve mal por mal aos culpados, mas que, em lugar de mal, responda às ofensas com o bem”²⁴².

²³⁸ *Isid., Sent., III, 49, 2*, p. 496: <<et quod iusta potestate a populis extorquere poterat, saepe misericordi clementia donat>>.

²³⁹ *Isid., Sent., III, 49, 2*, p. 496: <<iste nulla prosperitate erigitur, nulla adversitate turbatur; non onnititur propriis viribus; nec a Domino recedit cor eius...>>.

²⁴⁰ *Isid., Sent., III, 50, 4*, p. 497: <<bonus rex facilius ad iustitiam a delicto>>.

²⁴¹ *Isid., Sent., III, 49, 1*, p. 496: <<recte utitur regni potestate formam iustitiae>>.

²⁴² *Isid., Sent., III, 50, 3*, p. 498: <<reddere malum pro malo vicissitudo iustitiae est: sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit>>.

Para Isidoro as conspirações contra o príncipe são testes de Deus à clemência do soberano. Na mesma medida em que o rei teme a Deus quando comete um delito, o povo deve temer o soberano, pois tem a certeza de que este fará cumprir as leis e apartar do mal, deste modo, o súdito²⁴³.

O capítulo 50 estrutura a idéia de que o rei deve ser um modelo de conduta para o súdito, estimulando-o às boas virtudes. Deste modo, o rei não deve pecar, pois seu exemplo edifica a vida dos súditos. O rei que peca abre caminho para o pecado do súdito. Quem ocupa o lugar de rei deve estar consciente de seu posto e das exigências deste, porque quanto mais elevado um homem está num posto mais perigo corre de delinquir e pecar, pois a quem mais se dá mais se exige: “Os reis com seu exemplo edificam (...) porque o rei que sucumbe mostra o caminho do pecado”²⁴⁴.

Neste capítulo firma-se a idéia da realeza como um exemplo de virtudes, um modelo moral para o corpo político-social da *Hispania*. Cabe ao rei ser correto em sua função, através da prática das virtudes, para que os súditos se espelhem e também pratiquem uma vida política virtuosa. Há também os que, mesmo tendo um bom exemplo, não se esforçam em segui-lo, ao contrário, praticam uma vida de vícios. Neste ponto, a lei e suas punições têm papel importante. Além de coagirem usurpações, rebeliões e atentados contra a vida do rei, funcionam potencialmente para conter brechas da teoria política²⁴⁵. A idéia de que o soberano é escolhido por Deus e que é Deus quem gerencia o lugar que se ocupa no trono propicia à nobreza articular uma deposição levando em conta o fato de se a rebelião é bem sucedida é porque teve a aprovação divina, uma vez que segundo a teoria tudo o que acontece em relação ao trono recebe o aval divino. Esta brecha teórica é explicitada pelo próprio contexto hispano-visigodo, como a ascensão de Sisenando ao trono através de uma rebelião e sua posterior legitimação teórica nas atas conciliares do IV Concílio de Toledo presidido por Isidoro. Este teve de suprir com a gerência de outras teorias a brecha encontrada por Sisenando e seu grupo aristocrático. A lei apenas não se aplicou a

²⁴³ *Isid., Sent., III, 48. 7, p. 494.*

²⁴⁴ *Isid., Sent., III, 51, 6, p.498: << reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant subvertunt, ideoque principem non oportet delinquere..nam rex qui ruit in vitiis cito viam ostendit erroris...>>.*

²⁴⁵ “O rei legitimamente reconhecido pelas autoridades laicas e eclesiásticas do reino hispano-visigodo teria condições de agir na defesa de indivíduos inocentes ou, quando fosse o caso, daqueles acusados de maneira indevida e ilegítima” (FRIGHETTO, R. *Tutaque sit inter improbos innocentia: aspectos teóricos e práticos sobre os limites da autoridade régia no reino hispano-visigodo de Toledo segundo as fontes jurídicas e conciliares do reinado de Chintila (636-640).* **Scripta Medievalia**, Mendonza, n.1, 2008. p.117-39).

Sisenando porque este foi bem sucedido em sua empreitada e, tomando o poder e recebendo o apoio da maioria da aristocracia após seu ato usurpatório, concentrava poder suficiente para se isentar de penalidades, além do que justifica sua posição através da receptividade divina.

Os feitos do rei é que estabelecem a norma de justiça, portanto, estes feitos têm de ser corretos, justos. À justiça entrelaça-se a humildade, pois o justo soberano não exalta sua prosperidade, ao contrário, permanece humilde com o coração junto a Deus. Por isso, o monarca deve vestir sua autoridade monárquica freando suas paixões pessoais. Não são inimigos pessoais que devem ser punidos, mas inimigos do Reino, da Unidade hispano-visigoda. A realeza, mais uma vez, é colocada por Isidoro a serviço dos súditos e não de uma pessoa específica (o rei), pois a idéia que cerceia a concepção de poder é o bem-comum – a relação de reciprocidade entre súditos que mantém o conjunto unido. Semelhante alusão aparece no cânone 75 do IV Concílio de Toledo, no qual há a vinculação da realeza ao estabelecimento da justiça para o reino, da coerção aos desafetos: “(...) e que sofram penas aqueles que se uniram ao crime”²⁴⁶.

O rei, utilizando-se de sua autoridade, deve abater de dentro da Igreja os que atentam contra a fé e a disciplina eclesiástica, impondo-se através de sua autoridade. Deve, para que receba respeito, comunicar à Igreja a eficácia de seu poder²⁴⁷. A proteção da doutrina cristã é sinal de lealdade real a Deus²⁴⁸.

Isidoro estabelece uma relação de reciprocidade entre a lei e a moral. A submissão do soberano à lei existe em função da característica humana do rei, que submetido a toda sorte de tentações pode vir a sucumbir no vício. Mesmo o soberano sendo posto como uma figura sacralizada, revestido de uma aura espiritual, Isidoro faz questão de alertar que o rei não deixa de ser carne, de estar sujeito aos dissabores do mundo. Por isso, reitera repetidas vezes a prática das virtudes, porque crê que estas afastam do mal quem as pratica. No entanto, ser virtuoso é uma prática, um exercício diário, porque as tentações cercam o rei. Côncio dessa natureza material do rei, Isidoro lhe sentencia a submissão à lei. Esta lei implica em submissão à regulamentação eclesiástica também, porque como sabemos a comunidade religiosa participa das sanções de cânones conciliares que têm efeito de lei na

²⁴⁶ *Conc. IV Tol.*, a.633, p. 219: <<quia oportet ut una poena teneat obnoxios quos similis error invenerit implicatos>>.

²⁴⁷ *Isid., Sent.*, III, 51, 3, p.500

²⁴⁸ *Isid. Sent.*, III, 51, 6, p. 500

Hispania. A idéia de *fidelitas* é trabalhada neste capítulo com a fidelidade do rei à sua fé e, em decorrência, ao corpo eclesiástico. A fidelidade à lei é o reconhecimento de sua condição humana pela realeza e também uma demonstração de fidelidade para com os súditos, uma vez que a nobreza participa da aprovação das leis, o respeito à lei deriva de um respeito às decisões dos súditos em assembléia. Há uma *fides* implícita que denuncia o comprometimento do rei com o bem-comum.

As leis serão tratadas com ênfase no capítulo 51: *Os príncipes estão sujeitos às Leis*. Sentencia-se que é justo que o príncipe obedeça a suas leis e que as cumpra com justiça, pois, segundo Isidoro, os príncipes estão obrigados a suas leis e não podem derogar em seu favor os preceitos que estabelecem para os súditos, já que a autoridade de sua palavra é justa se o que exige que o povo cumpra, ele cumpre por si: <<Que o príncipe secular conserve (...) pelo medo da disciplina, o que o sacerdote não pode conseguir pela predicação da doutrina>>²⁴⁹.

Ainda que os reis exerçam soberania real, deverão se submeter às disciplinas religiosas, pois a obrigação que têm com o vínculo cristão de fé – afinal são reis cristãos – lhes exige proclamar em suas leis a fé em Cristo e conservar com bons costumes a profissão da fé: << Tenham os príncipes terrenos que dar conta a Deus da Igreja, cuja proteção Cristo lhes confia (...), as potestades seculares estão submetidas à disciplina religiosa e, ainda que gozem de soberania real, se acham obrigadas por um vínculo de fé a proclamar em suas leis a fé em Cristo e conservar com bons costumes a profissão de fé>>²⁵⁰; protegendo a disciplina eclesiástica: <<(…) e acrescentem paz e disciplina à Igreja>>²⁵¹; e impondo por sua autoridade o que a doutrina possa não impor ao clérigo: <<a fim de que sejam abatidos pelo rigor dos príncipes os que dentro da Igreja atentam contra a fé>>²⁵².

²⁴⁹ *Isid. Sent, III, 51, 4, p. 500* : <<*principes saeculi nonnunquam intra Ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant...quod non praevaleret sacerdos efficere per doctrinae seronem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*>>.

²⁵⁰ *Isid. Sent, III, 51, 6, p. 500*: <<*cognoscant principes saeculi deo debere se rationem reddere propter Ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt*>> e *Isid., Sent., III, 51, 3, p. 500*: <<*sub religionis disciplina saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine regni sunt praediti, vinculo tamen fidei tenentur astricti, ut et fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conservent*>>.

²⁵¹ *Isid. Sent, III, 51, 6, p. 500*: <<*nam sive augeatur pax et disciplina Ecclesiae per fides principes...*>>.

²⁵² *Isid. Sent, III, 51, 5, p. 500*: <<*ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam Ecclesiae agunt, rigore principum conterantur*>>.

O capítulo que segue pormenorizará a conduta dos juízes. Como é o rei que os nomeia, há uma interação com os aspectos administrativos do reino através da *fides* do monarca, que ao gerenciar a vida pública do reino, elegendo juízes, deve se preocupar com o bem-comum, ou seja, a harmonização social. Para tanto, não deve impor juízes perversos aos seus súditos fiéis (os bons juízes assumem a defesa da justiça)²⁵³. O bom juiz possui características próximas do bom rei: é justo (Todo o que julga retamente tem em suas mãos uma balança, e ambos pratos levam a justiça e a misericórdia...)²⁵⁴; misericordioso (pela misericórdia modela a pena do pecador)²⁵⁵; submete-se às leis²⁵⁶; não se corrompe “Maus juízes são movidos pela cobiça. Corrompem-se e só findam os assuntos das partes quando esvaziam os bolsos dos litigantes”²⁵⁷; não se deixa tomar pela paixão (ira) e, por outro lado, julga segundo o uso da razão²⁵⁸.

A monarquia, ao ser investida de suas funções de obedecer à lei²⁵⁹ (cap. 51), vincular sua soberania ao exercício da fidelidade sendo justa em seu julgamento²⁶⁰ (cap.52), sem fazer distinção entre as pessoas²⁶¹ (cap. 53), é exposta a limitações. O respaldo da lei é um comprometimento com o juramento de fidelidade e sinaliza uma cobrança da *nobilitas*. Para esta, claramente, não era interessante desvincular a monarquia de mecanismos reguladores que pudessem frear intenções despóticas.

²⁵³ *Isid. Sent. III, 52, 3, p. 501: <<boni iudices iustitiam ad solam obtinendam salutem arternam siscipiunt>>.*

²⁵⁴ *Isid. Sent. III, 52, 4, p. 501 : <<ominis qui recte iudicat stateram in manu gestat, et in utroque penso iustitiam et misericordiam portat>>.*

²⁵⁵ *Isid. Sent. III, 51, 4, p.501: <<per mmisericordiam peccantis temperat poenam>>.*

²⁵⁶ *Isid. Sent. III, , 52, 12, p. 503.*

²⁵⁷ *Isid. Sent. III, 52, 11, p. 502: <<saepe iudices pravi cupitatis causa aut differunt, aut pervertunt iudicia; nec finiunt coepta partium negotia, quousque marsupia eorum qui causantur, exauriant>>.*

²⁵⁸ *Isid. Sent. III, 52, 14, p. 503*

²⁵⁹ *Isid. Sent. III, 51, 1, p.499: <<iustum est principem legibus obtemperare suis>>. Cf. também Isid., Etym., V: <<II. DE LEGIBVS DIVINIS ET HVMANIS. [1] Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. [2] Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est.>>.*

²⁶⁰ *Isid., Sent., III, 52, 1, p. 501: <<ad delictum pertinet principum, qui preavos iudices contra voluntatem Dei populis fidelibus praeferunt>>.*

²⁶¹ *Isid., Sent., III, 53, 1, p. 504: <<Non est persona in iudicio consideranda, sed causa. Scriptum est enim: non eccipias personam in iudicio. Et iterum: non misereberis pauperis in iudicio. Qui enim consanguinitatis vel amicitiae favore, sive inimicitiarum odio, iudicium pervertunt, sine dubio in Crhistum, qui est veritas et iustitia, peccare noscuntur>>.*

A idéia de *fidelitas* é articulada segundo um modelo de sociedade política ideal. Isidoro estabelece através da *fides* os parâmetros de ação do monarca e o critério de “submissão” do corpo político. A ação do monarca acompanha o limiar da lei – como é claramente expresso no capítulo 51 – e a prática das virtudes. O que percebemos, portanto, é que o decorrer do desenvolvimento político dos visigodos passou por sucessões de reinados, programas de governos, acontecimentos bélicos, contradições e confrontações entre grupos dirigentes, o que propiciou uma edificação administrativa atrelada à religião e às virtudes clássico-cristãs. Deste modo, as ideologias dos grupos social e politicamente dominantes adotaram a teoria política de Isidoro²⁶², pois ela garantia-lhes, pelo menos em teoria, a reciprocidade de ação.

A delimitação do monarca incorruptível ou do juiz²⁶³ (cap. 54), por exemplo, sanciona que a justiça não é passível de ser vendida. Não se muda a sentença porque se recebeu presentes ou recompensas, pois deste modo se cometeria uma fraude contra Deus. A defesa da justiça neutra, que não tendencia seu julgamento perante oferta de dinheiro, é condição *sine qua non* para adentrar no reino dos céus: “quem não recebe suborno e sacode as mãos... esse habitará nas alturas”²⁶⁴. Combater a justiça é corromper o ânimo. Este é pervertido mais facilmente pelo temor (pois frente a algum poder que se teme, oculta-se a verdade), pela ambição (pois, mediante ofertas de recompensas, a verdade pode sucumbir), pelo ódio (porque nos incita a contradizer a alguém) e pelo amor (pois favorecemos um amigo ou parente).

A condenação ao falso testemunho²⁶⁵ (cap. 55) e a regulamentação da prática dos advogados (cap.56) tratam da moral no ofício da Justiça. Cobra-se dos súditos que não cometam falsos testemunhos a fim de prejudicar alguém. O varão justo deve apenas ajudar e não romper em ira e tribulações, pois estas são tentações dos anjos do mal²⁶⁶. Aos advogados se recomenda que pratiquem o amor ao próximo e exerçam suas atividades

²⁶² Vide a aceitação do cânone 75 do IV Concílio.

²⁶³ *Isid., Sent., III, 54, 1, p. 505: <<qui recte iudicat, et praemium inde remunerationis exspectat, fraudem in deum perpetrat, quia iustitiam, quam grátis impertiri debuit, acceptione pecuniae vendit>>.*

²⁶⁴ *Isid., Sent., III, 54, 3, p. 505: <<qui excutit manus suas ab ominimunere, iste in excelsis habitat>>.*

²⁶⁵ *Isid., Sent., III, 55, 2, p.506: <<testis fasidicus tribus est personis obnoxius. Primum Deo, quem periurando contemnit; secundo iudici, quem mentiendo fallit; postremo innocentem, quem falso testimonio laedit>>.*

²⁶⁶ *Isid., Sent., III, 55, 7, p.507: <<sermo enim iusti hominis tantum ad ministerium debet esse salutis; ira enim indignationis et tribulationis et immissiones per angelos malos>>.*

pautadas pela caridade fraterna. A discussão entre os advogados no foro não deve ser transformada em insultos entre si, pois desse modo deixam de lado a questão para lastimarem-se mutuamente como os cães²⁶⁷.

O capítulo que segue (cap.57) comenta sobre os que oprimem aos pobres. Isidoro os qualifica de infieis, pois presidem os povos através de moléstias temporais que afligem os súditos. Para o bispo de Sevilha, esse tipo de governante será relegado ao inferno. Baseia sua afirmação em Isaías:

estou irado contra meu povo... e os entrego em tuas mãos; tu não tiveste piedade e fizeste assim teu jugo ainda mais pesado. (...) o mal virá contra ti e não saberás, e até tu chegará uma calamidade que não poderás remediar. De repente virá sobre ti a miséria que agora desconheces.²⁶⁸

Este capítulo é dirigido ao monarca tirano, àquele que oprime e pratica a iniquidade. Há um parecer de Isidoro sobre a situação destes. Pondera que, se progredirem do mal ao sofrerem injúria, podem se corrigir. Porém, muitas vezes, por possuírem a realeza, se acham passíveis de se satisfazer em seus propósitos de maneira maligna. Deus, concede a possibilidade de os iníquos realizarem suas más intenções, pois consegue muitos bens com a desgraça²⁶⁹. Estes bens são as recompensas eternas que os bons recebem ao sofrerem nas mãos dos injustos. Os maus são necessários, deste modo, para Isidoro, pois eles atormentam os bons quando estes pecam. Deus, por meio dos maus, desafoga sua ira contra aqueles que deseja corrigir com castigos. Mas, Deus assim procede seguindo um desígnio justo: “por essa razão são necessários os maus: para que, quando os bons pequem, eles os atormentem”²⁷⁰.

²⁶⁷ *Isid., Sent., III, 56, 2, p.508: <<antiqui forensem eloquentiam caninam facundiam nuncupabant, eo quod causicidi in certaminibus causarum, omissis quae agunt, veluti canes alterutrum sese lacerant, iurgiaque causarum ad iniurias suas comutant>>.*

²⁶⁸ *Isid., Sent., III, 57, 2, p.509: <<iratus, inquit, sum super populum meum, et dedi eos in manu tua; non possuisti eis misericordiam, sed aggravasti igum tuum valde. (...) veniet super te malum, et nescies; et irruet super te calamitas quam non poteris expiare. Veniet super te repente miseria quam nescis>>.*

²⁶⁹ *Isid., Sent., III, 57, 4, p. 509: <<malignantium hominum volutas nequaquam potest impleri, nisi Deus dederit potestatem. Nam dum homines, Deo permittente, malum quod concupiscunt perficiunt, ipse dicitur facere qui permittit. Inde est quod scriptum est per prophetam: Si erit malum quod Dominus non fecit. Verumtamen quod iniqui mala ex voluntate quaerunt, idcirco Deus perficiendi dat potestatem per suam bonam voluntatem, quia de nostro malo ipse multa bona operatur>>.*

²⁷⁰ *Isid., Sent., III, 57, 7, p. 510: <<idcirco sunt necessarii mali, ut quoties boni offundunt, flagellentur ab illis>>.*

Viver na retidão não é fácil, requer abnegação. As adversidades a que o justo é acometido são preocupações de Isidoro (cap. 58). Reitera que os varões santos temem mais a prosperidade que a adversidade, porque os êxitos deprimem os servos de Deus e as desgraças os educam. A constância do varão santo, do fiel aos preceitos de Deus deve suportar a adversidade sem fraquejar. Mais uma vez Isidoro considera a presença da aflição aos justos pelos maus como uma providência divina que os prepara para prêmios da vida futura.

A condenação dos amantes do mundo (cap.59) e a exaltação dos amantes da misericórdia (cap.60) proporcionam continuidade a esta idéia de Isidoro. Os que amam o mundo se entregam aos desejos e sucumbem na angústia do temor e da dor. Isidoro repreende o apego à matéria, à ganância:

O mundo está morto para muitos; mas, ao contrário, estes não estão mortos para o mundo. Amam os bens do mundo, e, não obstante, não obtêm em absoluto o que desejam; duplamente vazios, porque perdem o futuro e não conseguem o presente²⁷¹.

As considerações sobre a brevidade da vida (cap. 61) e sobre a morte (cap.62) são alertas de Isidoro para que se “obre retamente”: “Apenas se pode obrar o bem, nesta vida, porque na outra não se esperam as obras, mas a recompensa dos méritos”²⁷². Esta sentença ainda alerta que uma vida longa só pode ser vivida sob o cristianismo, pois ele proporciona a vida eterna em Cristo, o verbo feito carne. O justo sofre tédio pela duração da vida. A morte, para alguns, proporciona purificação de certos pecados leves, a outros, a contemplação dos bens eternos. Os justos ao morrerem gozam da companhia dos santos e anjos e os homens maus, dos anjos rebeldes, que lhes aconselharam nos vícios. Deve-se chorar pela morte dos que são arrebatados ao inferno, não pelos justos, que foram para a mansão celeste: “Os justos lavam as mãos com o sangue dos pecadores que morrem, porque ao considerar o castigo destes, purifica-se a vida de quem os contempla”²⁷³.

²⁷¹ Isid., Sent., III, 59, 5, p. 514: <<multis mortuus est mundus, ipsi tamen vicissim mundo mortui non sunt. Bona enim saeculi diligunt, et tamen ipsa, quae diligunt, minime consequuntur; in utroque vacui, quia et futura perdunt, et praesentia non acquirunt>>.

²⁷² Isid., Sent., III, 61, 1, p. 521: <<tantum enim in hac vita est licitum operari bonum; illic namque non iam operatio exspectatur, sed retributio meritorum>>.

²⁷³ Isid., Sent., III, 62, 6, p. 524: <<in peccatorum enim morientium sanguine iusti lavant manus, quia dum eorum poena conspicitur, conspicientis vita mundatur. Cuius enim talis crudelis exitus cernitur, non solum qui viderit, refugit, se alios etiam ab imitatione illius, quanta valuerit exhortatione, compescit>>.

A vida espiritual é colocada como superior à material. Essa valorização reflete socio-politicamente uma concepção hierárquica do clero dentro da *nobilitas*. Os religiosos asseguram autoridade, no papel de guias espirituais e de detentores do aparato cultural – fazem parte de uma minoria leitora –, além, é evidente, de serem provenientes de clãs abastados e exercerem influência em favor destes nas decisões políticas de que participavam. Esta concepção de valor espiritual acentuado frente ao mundo material, pensamos como um princípio notadamente cristão, espelhado nos ensinamentos de Cristo (“o meu reino não é deste mundo”) e, portanto, condizente com o ambiente clerical, mas também como um acento à autoridade da *ecclesia*.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS:

No nosso entender, o III Livro das *Sentenças* dedica-se a instruir o clero, a nobreza e a monarquia no que concerne a uma moralidade coletiva. Os instrumentos para a moral estão claramente arraigados na tradição cristã, que valoriza a dedicação pessoal no aprimoramento das virtudes e repulsão aos vícios. Dessa maneira, ao imputar a preceitos cristãos a manutenção do equilíbrio social, emerge a delimitação da *fidelitas* – um conceito, utilizado como recurso da teoria política para o apaziguamento de conflitos, pela afirmação de comprometimento entre as partes, e também um reforço da *nobilitas* clerical frente a *nobilitas* laica.

Portanto, a *fides* deve ser pensada à maneira de um conceito, pois, a partir de Isidoro, identifica-se politicamente um modelo de sociedade ideal. Esta idealização serve à aliança monarquia-clero para a produção de um modelo de conduta da sociedade política (*nobilitas*), bastante heterogênea e, portanto, de interesses diversos. A idéia de *fidelitas* estabelece deveres entre as partes do “jogo político”, regulamentando as práticas políticas próprias do monarca e do súdito através da interação de aspectos políticos, religiosos e ideológicos. Teoricamente há a preservação de interesses através da mútua concessão: o monarca é respeitado como legítimo e é garantida sua posição pela renúncia a rebeliões e oposições por parte dos clãs que se opõem politicamente a ele, enquanto a comunidade política tem normatizado o comportamento do soberano através das virtudes que este deveria professar.

A idéia de *fidelitas* em Isidoro de Sevilha, que vasculhamos na obra *Sentenças*, surge de uma necessidade contextual de disputas entre clãs pelo trono, que originavam usurpações e rebeliões e a conseqüente fragilidade da instituição monárquica. Entre tantas outras teorias de legitimação do rei, a idéia de *fidelitas* é um artifício para apaziguar a política, normatizando a conduta do monarca e do súdito.

Na prática os reis não puderam atuar a seu arbítrio, necessitavam do apoio dos “grandes do reino” para se manter no poder. O governo, concentrado em poucas mãos, exigia a cumplicidade de muitos. A idéia de *fidelitas* perfila a imagem do rei católico, fortalecendo a figura do monarca que, além de sacralizado, conta com o pacto dos súditos de permanecer no lugar escolhido por Deus. Com base na Bíblia, o caráter sagrado da realeza somente seria conferido ao rei se este fosse merecedor da confiança e fidelidade de seus súditos, ou seja, governasse com justiça e piedade o reino. O monarca eleito deveria conter características próprias para ocupar o trono e para receber a *fidelitas* dos súditos. Os

súditos, incluindo nobres palacianos, juram a fidelidade mediante a promessa de recompensas como permanência em cargos e/ou recebimento de bens. Essa relação de *fidelidade* é fortemente marcada pela troca de favores²⁷⁴. Tais favores são garantidos pela profissão das virtudes religiosas e morais do monarca e do súdito cristão. A virtude básica, que podemos conferir da leitura das obras de Isidoro, é sua preocupação com a vida espiritual, pois reiteradas vezes marca a importância da oração e da penitência, assim como de deveres sociais, como a caridade e a justiça. Os vários clãs unem-se, deste modo, com o objetivo de segurança comum, manutenção do *status* social e possibilidade de expansão para o reino já que o “Bem Comum” estaria garantido. Não cabe, assim, aos clãs julgar as atitudes do soberano. A autoridade religiosa e neste contexto também moral estabelece o parâmetro de conduta e, portanto, de “julgamento” do monarca. Cumprindo o catálogo de virtudes, o rei respalda sua legitimidade. Contrariando as virtudes, deslegitima-se. Além disso, a autoridade do clero em definir tais parâmetros ainda conta com um recurso extra: o amparo legal²⁷⁵. Por meio dos concílios houve a oficialização dos preceitos.

A idéia de *fidelitas* é uma perspectiva de prática política que visa fortalecer a unidade do reino hispano-visigodo. O amparo desta teoria política é a construção moral que dissemina, de maneira fortemente arraigada à tradição eclesiástica, a concepção de uma “vida santa”, ou uma “vida fiel”, como aquela pautada pelas virtudes. O fato de essa teoria valorizar na política práticas sociais do clero, também pode ser visto como um reforço do poder dos eclesiásticos, uma vez que ao apontarem como “mais perfeita” a vida consagrada dirigem a si próprios a conotação de “mais preparados” politicamente. Vinculam, dessa maneira, o monarca à sua influência, pois em teoria, para que a monarquia seja uma instituição cristã virtuosa, necessita da orientação do clero. Esse mecanismo que atrela as ações do monarca à influência clerical é um mecanismo regulador das ações daquele. Como sabemos através da historiografia, o contexto sociopolítico da *Hispania* é marcado por turbulência, abusos de poder e rebeliões. Afirmar uma monarquia ideal através de um modelo de virtudes é um apelativo com o fim de restringir que algum rei escorregue na

²⁷⁴ Segundo a tradição romana a idéia de *fidelitas* liga-se à vida pública do cidadão, indispensável nas relações sociais e políticas. A *fides* se exprimia em um sentimento de confiança entre ambas as partes, recíproco e mútuo, que implicava privilégios e responsabilidades de todas as partes envolvidas. A violação da *fides* implica em consequências jurídicas e religiosas para os romanos. A virtude da fidelidade implicava tanto as relações entre os homens de parentesco, pais e filhos, como as relações sociais patrono-cliente-amigo, senhor-escravo-liberto, como relações hierárquicas da política como às travadas entre o governo romano e seus aliados. (cf. Prefácio. In: CICERO. *Op. cit.*)

²⁷⁵ “As fontes de índole jurídico-legislativa podem complementar as informações legadas pelas obras isidorianas, pois além de buscarem estabelecer regras básicas para a convivência social refletem também a preocupação dos legisladores hispano-visigodos pela manutenção da tradição legislativa baixo-imperial e até mesmo justiniana” (FRIGHETTO, R. Religião e Poder no Reino Hispano-visigodo de Toledo : A busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. *Iberia*, Logroño, n.2, 1999. p.137).

prática da Tirania e prejudique a *nobilitas*, que temia por seus bens patrimoniais e seu prestígio social quando o monarca eleito não estava sob a influência de seu clã.

A monarquia seria então, nesta perspectiva, um vetor para o aperfeiçoamento moral dos homens. O monarca dirige o reino através da contenção dos vícios dos homens, punindo ao que se afastam do bem. Essa punição, no entanto, é marcada nas *Sentenças* pelo uso da razão. O rei, enquanto juiz de seu corpo de súditos age com racionalidade, conduz o peso das duas medidas em uma balança equilibrada. É justo, portanto, porque é virtuoso, mas também porque é racional, julgando os homens com cautela (paciência/misericórdia).

Ao rei cabe arbitrar dissensões, mas não tomado pela sorte, ao contrário, este “rei – juiz” argumenta com as partes, pondera, estuda a situação. A racionalidade aristotélica que pulsa nas veias de Isidoro transparece nessa descrição da instituição monárquica.

Apesar de Isidoro tratar nas *Sentenças* da instituição monárquica, não mencionando nomes de reis, mas generalizando através de arguições à cerca do príncipe, devemos refletir sobre a concretude das relações entre a produção do pensamento de Isidoro e os elementos políticos que o cercam, ou seja, o momento que o texto é produzido e as circunstâncias de atuação política do bispo de Sevilha.

Sisenando, ao ser aclamado pela deposição de Suinthila, abre uma nova estruturação jurídica da monarquia. Em menos de 3 anos o rei entrona-se e já convoca concílio, fruto de importantes dificuldades políticas na vida do reino. O concílio de 633 implicou numa tentativa de harmonização entre interesses clânicos e convivência política. A violenta ascensão ao trono deste rei, matizada pelo estigma da tirania, é conferida de legitimidade ao ser colocada em prol de um ideal maior: a consolidação da monarquia católica. O magistério doutrinal e influência social dos clérigos refletem a criação das *Sentenças*. Ora, a delimitação da monarquia como instituição de gerência da justiça, naquele momento de mudança de clã, é importante para a sobrevivência do bispado. A crise que se instaura é inimiga da cristandade, pois a sociedade não professa os valores cristãos. A pacificação é necessária para a conversão e, mais, para a existência do reino.

Evidência dessa estruturação de Sisenando na função de “rei- juiz” é que durante a deposição de Suinthila, há a preservação da vida do monarca deposto. Atuam, aí, as virtudes cristãs, a influência de Isidoro, e a concretização do ideal de justiça: a realeza está a serviço dos súditos e não de uma pessoa específica. A preservação da vida de Suinthila

atende aos interesses de seu clã e não contraria esse preceito de que o monarca deve zelar pelo bem-comum²⁷⁶.

A fidelidade é uma medida para conter o potencial desagregador que há nessa sociedade política marcada por múltiplos clãs. A idéia de *fidelitas* surge do temor à tirania e do combate teórico a mesma. Não proclama uma concentração de autoridade, sabidamente inatingível, por outro lado, brada pela permuta de concessões.

Essa idéia de concessões, que Isidoro exprime enfaticamente na teoria que elabora a cerca da fidelidade política da monarquia e da sociedade, é uma marca de sua personalidade. O ascetismo monástico, origem de sua criação e formação intelectual corresponde, perfeitamente, a concepção corporativa em sociedade. Os deveres e direitos de cada parte, funcionando em harmonia, coaptariam o bem-comum ao reino. A exigência moral a figura do rei, de que não deturpe os deveres da monarquia e os direitos dos súditos, é mais uma necessidade provinda da fragilidade dos pactos hispano-visigodos e de sua história de violência, do que qualquer outra coisa. Apesar de existir o juramento professado a figura do rei, reforçado pela repetição do mesmo três vezes em voz alta no concílio, o que parece é que a maior preocupação era a corrupção do monarca, uma vez erigido no trono. A corrupção dos costumes do monarca em sua função é caminho para, além de não garantir os direitos dos súditos, aflorar a tirania. Este modelo de governo é detestado por Isidoro, e seu maior temor. O peso negativo da tirania é utilizado, geralmente, quando se intenciona caracterizar um reinado passado com o estigma de “traidor” ou “mau governo”, a fim de, muitas vezes, explicitar que o reinado corrente é digno de legitimidade, justamente por ter findado com a “tirania” do anterior. Disso, podemos inquerir que mesmo a centralização do poder ser o grande mote da teoria política isidoriana, ela requer “freios”.

Um reino centralizado sob a gerência da instituição monárquica é de interesse de Isidoro. No entanto, parece-nos que essa centralização não significa concentração uníssona de poder nas mãos de um monarca ou um clã específico. A diversidade de exigências que cada clã propicia a cena política da *Hispania* é um fator de bom exercício político.

Isidoro conclama a sociedade política, não para que deixe de ter seus interesses próprios, característicos de sua geografia e alinhamento clânico, mas para que os tenha

²⁷⁶ No texto do IV Concílio aparece: “Acerca de Suinthila, decretamos de acordo com o povo” (*De Suinthilane (...) exuit id quum gentis consultu decrevimus*). In: *Conc. IV Tol.*, a. 633, c.75, p. 221. Explicita-se, portanto, que é em acordo de todo corpo de nobres ali reunidos que a decisão é tomada, não reflete, portanto, interesse individual do rei, mas a presença de uma sanção coletiva.

segundo a lei. A justiça, seu respeito e gerência, são discutidas na teoria política de Isidoro, das *Sentenças*. A busca pela afirmação de um reino centralizado sob a lei é, justamente, a afirmação de uma monarquia católica. E tal ponto perpassa pela própria história dos godos, que caminhou da “barbárie” à “civilidade”. Estabelecidos na *Hispania*, tiveram de adaptar seu sistema de governo. Transformaram-se em uma monarquia, utilizando estruturas que já eram conhecidas – como a romana e a bizantina. No entanto, a convivência entre vários poderes locais, que não se submetiam às leis – ou, por estas ainda não existirem ou por não haver o costume – originou a história do reino hispano-visigodo de Toledo atrelada a institucionalização de leis²⁷⁷.

Este respeito à lei, na história do reino católico hispano-visigodo, é sinônimo de uma centralização de poder²⁷⁸. Tal centralização não significa autonomia a pessoa do rei, mas o fortalecimento da monarquia como instituição capaz de exigir o cumprimento da lei. A monarquia, coloca-se, então, como gestora da justiça.

As punições aos que não cumprem a lei mantêm a sanidade política do reino. O temor é utilizado por Isidoro como uma maneira de afirmar a instituição monárquica perante um contexto turbulento. Utilizando-se de textos bíblicos, como os do Antigo Testamento, por exemplo, no qual o temor à Deus incita a fidelidade²⁷⁹, ou que explicitam a ira divina²⁸⁰, Isidoro celebra a fidelidade à autoridade, através da obediência e da coerção²⁸¹.

²⁷⁷ A necessidade de regulamentação jurídica resulta de contexto de violência, no qual sublevações importavam em morte ao rei. A conversão ao cristianismo cooptou novos valores morais, entre os quais a preservação da vida do monarca deposto, mas, além disso, um valor maior, o da fidelidade, que se exprime em respeito à lei.

²⁷⁸ Tentativas de regulamentação social foram feitas ao longo da história da monarquia hispano-visigoda. O *código de Eurico, antes de 480*, a *Lex visigothorum (Leovigildo, Recesvinto, Chindasvinto, Wamba, Ervígio, Egica, Witiza)*, e os Concílios episcopais, são alguns exemplos

²⁷⁹ Vide Gênesis 22, onde Deus prova a fidelidade de Abraão: “Abraão edificou um altar; colocou nele a lenha, e amarrou Isaac, seu filho...tomou a faca para imolar o seu filho. O anjo do Senhor, porém, gritou-lhe do céu: Abraão! Não estendas a tua mão contra o menino, e não lhes faça nada. Agora eu sei que temes a Deus, pois não me recusaste teu próprio filho, teu único filho.”

In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson, p.67 Gen 22

²⁸⁰ “O Senhor é um Deus zeloso e vingador, O senhor é um vingador irascível, O senhor toma vingança de seus adversários e trata com rigor os seus inimigos” In: Naum 1. p. 1256; “O Senhor é justo, nada faz de errado; cada manha traz ele à luz e a sua justiça, sem nunca falhar, jamais”. Sof 3, 5, p. 1267. “ De sua boca sai uma espada afiada, para com ela ferir as nações pagãs, porque ele deve governá-las com cetro de ferro....” Apo 19,15, p. 1573. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson.

²⁸¹ As normas e preceitos cristãos presentes no Antigo Testamento, precisamente no livro do Pentateuco, evidenciam uma série de condições para a formação de um povo, dito, fiel. Este livro

Neste raciocínio, o respeito ao monarca é o respeito à lei de Deus, pois esta fora cumprida na eleição deste²⁸². Atentar contra a vida do rei é perigoso pois extermina com o sentido de ordem. Esse sentido é bastante forte neste contexto e na obra de Isidoro²⁸³.

O exercício da monarquia, gestora da justiça, requer um rei virtuoso. A prática das virtudes garante o compromisso de fidelidade na medida em que inviabiliza o descumprimento da lei. O rei juiz é, portanto, parte da solidificação da monarquia católica hispano-visigoda. Congrega, em si, as condições para uma vida cristã²⁸⁴. Para Isidoro, notamos, é apenas sob a lei que a instituição monárquica pode se expandir e, deste modo, propiciar o bem-comum.

O trono, deste modo, é legitimado no exercício da justiça²⁸⁵. Deus concede a justiça como um meio de aperfeiçoamento do homem. Incorrer na tirania²⁸⁶ é praticar a injustiça e, conseqüentemente, ferir o mandamento divino, sendo infiel.

A monarquia católica, deste modo, compila o ideal de exercício do poder, na medida em que é uma instituição que vincula o exercício do poder à garantia do bem-comum para o reino, guiada pela justiça, que garante a observância os preceitos cristãos²⁸⁷. Se

bíblico serve como base instrutiva. Prevê sacrifícios em prol de uma vida “correta”. A teoria política de Isidoro, nas *Sentenças*, apresenta a mesma proposta, na medida em que instrui a sociedade a seguir um modelo de homem justo: o rei. A justiça do rei é evidenciada na sua retidão e aplicação pessoal no cumprimento das leis.

²⁸² O IV Concílio toledano, foi uma autêntica “assembléia constituinte”, como resultado do entendimento entre as grandes forças sociais da época: o episcopado e a aristocracia. Além de emitirem um juízo sobre o monarca deposto, Suinthila, que foi condenatório, esta reunião definiu a instituição monárquica como eletiva.

²⁸³ Vide *Sent. III*, 51, p.501: “É justo que o príncipe obedeça às leis (...), estime que todos cumpram a justiça”.

²⁸⁴ “A justiça será como o cinto de seu lombo, e a fidelidade o cinto de seus rins”. “Estes são os que viveram no reino de Deus: aquele que anda em justiça, e fala com retidão; aquele que rejeita o ganho da opressão; que sacode as mãos para não receber itas; o que tapa os ouvidos para não ouvir falar do derramamento de sangue, e fecha os olhos para não ver o mal.” In: : A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. ISAÍAS 11:5 e ISAÍAS 33:15.

²⁸⁵ O rei bom ama a justiça (Sl 45, 8); o rei mau, constrói a casa na injustiça (Jr 22, 13). In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson.

²⁸⁶ *Sent. III*, 50, p. 497: “...o principado deve favorecer o povo e não prejudicá-lo; não oprimí-lo com tirania, mas sim velar por ele, sendo condescendente, a fim de que seu poder seja útil, verdadeiramente, e empregue o dom de Deus para proteger os membros de Cristo”.

verificarmos a história de conversão dos hispano-visigodos, perceberemos que houve um ordenamento jurídico que a acompanhou. A sociedade, ao se converter, passou a se organizar de acordo com as exigências da fé e da moral cristã²⁸⁸.

A articulação do poder sob às leis bíblicas e civis, propicia uma configuração, ao reino hispano-visigodo, voltada para a unidade. Afastar ameaças das fronteiras do reino, preservar privilégios da *nobilitas*, e principalmente, manter um centro de poder, que gerencie a justiça, fortalece a reino como um todo, propicia o bem-comum, pois organiza o poder de uma maneira que corresponde às necessidades contextuais, e coloca o reino hispano-visigodo em posição coesa frente aos demais reinos na península. A coesão - que não significa interesses iguais, mas apresenta o sentido de congregar a sociedade em prol de um interesse comum – angaria funcionabilidade para o poder.

A sociedade, que continua com suas diversidades, com os interesses específicos de cada clã, congrega, porém, indivíduos (na verdade, clãs) que se colocam sob as mesmas condições ao respeitarem às leis²⁸⁹. Este posicionamento social dos clãs visa o interesse do reino, e sua consolidação enquanto unidade étnica, cultural, religiosa e política.

²⁸⁷ Durante os concílios, os bispos realizavam a *oratio dominica*, uma oração pelo rei: “*Oh Deus, por quem os reis reinam..auxília o teu servo, concede-lhe a retidão da fé, a defesa da Tua Lei...e que governe os povos de tal modo que seja coroado como os eleitos na hora da morte*”. Percebe-se, portanto, a estrita ligação que existe, nesta sociedade, entre o agir moral e a defesa dos preceitos cristãos.

²⁸⁸ É claro que o processo de cristianização do direito apresenta sensíveis diferenças entre os povos bárbaros. Há os que passaram diretamente do paganismo ao catolicismo e outros, como os visigodos, que antes de católicos, professaram o arianismo. No entanto, a legislação romanizada dos hispano-visigodos, anterior a conversão católica, apenas contém vestígios arianos, muito opacos. O fenômeno de progressiva impregnação cristã, resulta mais fácil de ser verificado no direito do povo longobardo, que se converteu plenamente ao catolicismo até o século VII. A falta de uma etapa ariana na história religiosa deste povo é perceptível em suas leis. Para mais, Vide ORLANDIS, J. **Europa Y Sus Raíces Cristianas**. Madrid: Rialp, 2004, p.115-118

²⁸⁹ Esta sociedade política, a *nobilitas*, não pode ser estudada de maneira fragmentária. O poder de um clã significa muito mais do que poderio econômico. A mobilidade social, dentro deste grupo, é propiciada pelo acesso a educação, e neste contexto, aos quadros da hierarquia eclesiástica. A educação acaba por produzir uma cultura comum entre os nobres e lhes lega uma tradição. No caso dos arranjos políticos hispano-visigodos, esta tradição traduz-se em acordos de favores entre membros de um mesmo clã. A rede de contatos de um determinado clã configura aliados para pressionar o posicionamento do governo do reino frente a determinado questão, porém, a Lei se sobrepõe, na teoria, a qualquer manejo de interesses. Fica submetido à lei desde o clã mais influente, que possa até mesmo fazer parte a figura do rei, até mesmo o clã mais fragilizado politicamente. O elemento legislativo, dessa maneira, homogeneiza a sociedade perante a instituição monárquica. Vide BROWN, P. *Pouvoir et Persuasion dans L'Antiquité Tardive*. Lugar?: Éditions du Seuil, 1998.

A teoria política de Isidoro de Sevilha, delimitada através da noção de *fidelitas*, clama a sociedade política à unidade. Afirmar a monarquia como um centro de poder, como dever do súdito manter-lhe a *fidelitas*, é uma solução ao contexto instável e desarmônico que a *Hispania* vivia. Deste modo, a teoria política cumpre sua função, que é criar possíveis “fugas” para a sobrevivência política do reino.

O que intentamos demonstrar, através desta dissertação, é uma revisão sobre a história política, tardo-antiga, do reino hispano-visigodo. Essa história é marcada pela produção de teorias políticas, entre elas, a concepção de *fidelitas*. Analisamo-na, pois, segundo sua idealização e sua práxis. Expomos seu contexto de produção, de articulação e repercussão na sociedade política do período. Dentro dessa proposta, concebemos o estudo das fontes como fio condutor. É através da análise dos documentos do período, aliada a crítica que podemos fazer pela leitura de historiografia especializada, que construímos nossa pesquisa. Nosso objeto, a *fidelitas*, foi delimitado segundo seus parâmetros teóricos, tendo o cuidado de observar a prática destes, sua coerência ou idealização.

REFERÊNCIAS

1) Fontes:

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. Edição portuguesa coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson.

ARISTOTELES. **A política**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

BRAULIO DE ZARAGOZA. **EL Epistolario de San Braulio**. Edição Crítica de Luis Terrero Riesgo. Madrid: CSIC, 1975.

CÍCERO. **Saber envelhecer e a amizade**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1997.

ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologías**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. 2 v. Edición Bilingüe, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero. Introducción general por M.C. Díaz y Díaz.

_____. **Historia Gothorum**. León: Colegiata de San Isidoro, 1975. Traducción y notas por Cristóbal Alonso Rodríguez.

_____. **Regra monástica** (*Regula Isidori*). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. Edição crítica de Julio Campos e Ismael Roca. (Santos Padres Españoles, II).

_____. **Sentencias**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971. Edição crítica de Julio Campos e Ismael Roca. (Santos Padres Españoles, II).

ILDEFONSO DE TOLEDO. **Liber de uiris illustribus**. Salamanca: 1972. (*Patrologiae Latinae*, t. 96).

LACTANCIO. **Instituciones Divinas**. Madrid: Gredos, 1990. v.1.

PATROLOGIAE LATINAE. MIGNE, J.P. (Org.). Paris: Ramos Editore, 1849. LXXI.

STRABO. **Geographie**. Londres: Harvard University Press, 1999. v.2. I.3.

VIVES, J. **Concilios visigóticos e hispanorromanos**. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1963.

2) Bibliografia:

AZNAR TELLO, S. **San Braulio y su tiempo**: el fulgor de una época. Zaragoza: Editorial Heraldo de Aragon, [s.d.].

BASCHET, J. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BAUMGARTNER, M. **A Igreja no Ocidente**: das origens às reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70 [s.d.].

BLOCH, M. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BRAVO, G. **Historia del mundo antiguo: una introducción crítica**. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

BROWN, P. **Santo Agostinho- uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. **Late Antiquity**.

CADIZ, L. M. de. **Historia de la literatura patristica**. Buenos Aires: Editorial Novo, 1954.

CARDOSO, Z. de A. **A literatura latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1989.

CAVALLO, G. **Libros, editores y público en el mundo antiguo**: guía histórica y crítica. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

CAZIER, P. **Isidore de Séville et la naissance de L'Espagne catholique**. Paris: Beauschesne Éditeur, 1994.

_____. Les sentences d'Isidore de Seville et le IV Concile de Toled: réflexions sur les rapports entre L'Eglise et le pouvoir politique en Espagne autour des anées 630. In: **Los visigodos, historia y civilización: Antigüedad y cristianismo**. Murcia: 1986.

CURTIUS, E. R. **Literatura européia e Idade Média latina**. São Paulo: EDUSP, 1996.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. **Nova história da Igreja**. v.1. Petrópolis: Vozes, 1973.

DÍAZ, P. C. Rey y poder en la monarquía visigoda. **Iberia**, Universidad de la Rioja, n.1, 1998.

DIAZ Y DIAZ, M. (Org.). **Etimologías**. Madrid: Universidad de Salamanca, 1998.

FONTAINE, J. **Isidoro de Sevilla**: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

FRIGHETTO, R. Algumas considerações sobre o poder político na Antiguidade Clássica e na Antiguidade Tardia. **Stylos**, Buenos Aires, v.13, p.37-47, 2004.

_____. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. **Revista de Ciências Históricas**, Porto, n. 12, 1997.

_____. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.

_____. *Imperium et Orbis*: conceitos e definições a partir das fontes tardo-antigas ocidentais (séculos IV/VII). In: SEMINÁRIO FACETAS DO IMPÉRIO. Prodoc/CAPES-programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2006.

_____. Infidelidade e Barbárie na *Hispania* visigoda. **Gerión**, Madrid, v.20, n.1, 2002.

_____. Los monjes *uiri sancti* según la regra monástica de Isidoro de Sevilla (siglo VII). **Pecia**, n.13, Paris: 2008.

_____. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). **Gerión**, Madrid, v.22, n.1, 2004.

_____. O rei e a lei na *Hispania* visigoda: os limites da autoridade régia segundo a *Lex Wisigothorum*, II, 1-8 de Recesvinto (652-670). In: Seminário Argentina-Brasil-Chile de História Antiga e Medieval, 1, 2007, Curitiba. **Instituições, Poderes e Juridições**. Curitiba: Juruá, 2007.

_____. Os usurpadores, “maus” soberanos e o conceito de tyrannia nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindasvinto. In: Reunião da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH). **Anais...** Curitiba: 1999.

_____. Poder e sociedade na *Hispania* romana e visigoda na Antiguidade Tardia. **Revista de Ciências Humanas**, Curitiba, v.10, p.173-193, 2003.

_____. *Rex velit honesta*: os problemas entre nobreza e realeza no reinado de Chintila (636-641). In: Encontro Regional da ABREM-RJ, 1. **Atas...** Rio de Janeiro, 2007.

_____. Religião e Poder no Reino Hispano-visigodo de Toledo: A busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. **Iberia**, Logroño, n.2, 1999.

_____. *Tutaeque sit inter improbos innocentia*: aspectos teóricos e práticos sobre os limites da autoridade régia no reino hispano-visigodo de Toledo segundo as fontes jurídicas e conciliares do reinado de Chintila (636-640). **Scripta Medievalia**, Mendonza, n.1, 2008. (inédito)

_____. *Uma tentativa de unidade político-religiosa na hispania visigoda de finais do século VII: o reinado de Égica*. **Cultura e Poder na Península Ibérica**. Curitiba: Juruá, 2001

GARCIA DE CASTRO, F.J. *Prosopographia diocesis hispaniarum*: de la tetarquia al reino visigodo de Toledo. **Historia Antigua**, XXI, 1997.

GARCÍA Y GARCÍA, A. El Juramento de Fidelidad en los Concilios Visigóticos. In: **Innovación y Continuidad en la España Visigótica**. Toledo: Instituto de Estudios visigóticos-mozárabes de San Eugenio, 1981.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso editorial, 2006

KNOWLES, M.D.; OBOLENSKY, D. **Nova história da Igreja: a Idade Média (600-1500)**. Petrópolis: Vozes, 1974.

LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A civilização do ocidente medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983. v.1.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C. **Dicionário temático do ocidente medieval**. São Paulo: Edusc, 2002. v. 1.

LOMAS, F.I.; DEVIS, F. (Org.). **De Constantino a Carlomagno: disidentes, heterodoxos, marginados**. Cadiz: [s.n.], 1992.

LYNCH, C.H. e GALINDO, P. **San Braulio, o bispo de Zaragoza (631-651): su vida e sus obras**. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1950.

MARROU, H.I. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Aster, 1979

MENENDEZ PIDAL, R. **Historia de España**. Madrid: Espasa Calpe, 1960. v.1.

MOSSÈ, C. **Dicionário da civilização grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [s.d.].

ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 2006.

_____. **La vida en España en tiempo de los godos**. Madrid: Rialp, 2006.

_____. **Estudio de Historia Eclesiástica Visigoda**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1998.

PEREIRA, M. H. da R. **Estudos de história da cultura clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

POHL, W. **Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in Late Antiquity**. Nova Iorque: Brill, 1997.

POHL, W.; GOETZ, H.W; FARNUT, F.; **Regna and Gentes: The Relationship Between Late Antique and Early Medieval Peoples**. Nova Iorque: Brill, 2003

RIVEROS, J. M. Noticias bizantinas en España: el caso de San Isidoro de Sevilla. In: Seminário Argentina-Brasil-Chile de História Antiga e Medieval, 1, 2007, Curitiba. **Instituições, Poderes e Juridições**. Curitiba: Juruá, 2007.

SALRACH, J.M. Del estado romano a los reinos germánicos: en torno a las bases materiales del poder del Estado en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. In: DE LA ANTIGÜEDAD AL MEDIEVO (SIGLOS IV-VIII) – III CONGRESO DE ESTUDIOS MEDIEVALES. Avila, 1993, p.95-142.

SANCHEZ GALÁN, P. J. **El género historiográfico de la *Chronica***. Cáceres: Universidade de Extremadura, 1994.

SAYAS ABENGOCHEA, J. J; GARCÍA MORENO, L. A. **Romanismo y germanismo: el despertar de los reinos hispánicos (siglos IV-X)**. Barcelona: Labor, 1981.

SENELLART, M. **As Artes de Governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo.** São Paulo: Ed.34, 2006

TEILLET, S.: **Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle.** Paris, 1984.

TEJA, R. **El cristianismo primitivo en la sociedad romana.** Madrid: Ediciones Istmo, 1990.

THOMPSON, E.A.: **Los godos en España,** Madrid, 1971

ULMANN, W. **Historia del pensamiento político en la Edad Media.** Barcelona: 1983.

_____. **Principio de gobierno y política en la Edad Media.** Buenos Aires: Alianza Editorial, 1991.

VALLEJO GIRVES, M. Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo e Recaredo. **Mundo Medieval Hispania Sacra**, n. 55, 2003.

VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda.** Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

ANEXOS:**1) Lista de Reis hispano-visigodos católicos:**

Recaredo	568-601
Liuva II	601-603
Witérico	603-610
Gundemaro	610-612
Sisebuto	612-621
Recaredo II	621
Suínthila	621-631
Sisenando	631-636
Chíntila	636-639
Tulga	639-642
Chindasvinto	642-649
Chindasvinto y Recesvinto	649-653
Recesvinto	653-672
Wamba	672-680
Ervigio	680-687
Egica	687-698/700
Egica y Witiza	698/700-702
Witiza	702-710
Rodrigo	710-711

Fonte: ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 2006, p. 132



Fonte: **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 2006, p. 255